



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna

Author: Piotr Skudrzyk

Citation style: Skudrzyk Piotr. (2001). Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Skudrzyk

Amerykańska
wspólnotowa
filozofia polityczna

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2001

Amerykańska
wspólnotowa
filozofia polityczna

Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 1959

Piotr Skudrzyk

Amerykańska
wspólnotowa
filozofia polityczna

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2001

Redaktor serii: Filozofia
Józef Bańka

Recenzenci
Bronisław Łagowski
Andrzej Szahaj



BG 300740

Redaktor
Małgorzata Poglódek

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Copyright © 2001
by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1013-0

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

Wydanie 1. Ark. druk 12,25. Ark. wyd. 16,0. Przekazano do
łamania w lutym 2001 r. Podpisano do druku w marcu 2001 r.
Papier offset. 80 g **Cena 20 zł**

Zakład poligraficzny
Marian Wioska
ul. 75. Pułku Piechoty, 41-500 Chorzów

Spis treści

Wstęp

Metafizyka wspólnoty i filozofia polityczna	7
---	---

Rozdział I

Robert Nisbet: Konserwatyzm przeciw słabości indywidualizmu i mocy państwa

Konserwatyzm amerykański	17
Nowożytność jako upadek wspólnoty	26
Typologia wspólnot	34
Wspólnota militarna	39
Wspólnota polityczna	47
Wspólnota religijna	51
Wspólnota rewolucyjna	56
Wspólnota ekologiczna	60
Wspólnota pluralistyczna	68
Ocena teorii Roberta Nisbeta	76

Rozdział II

Michael Novak: Przebudzenie instynktu wspólnotowego liberalizmu

Indywidualizm liberalizmu	81
Osoba Michaela Novaka	82
Katolicka wspólnotowość wobec liberalnego indywidualizmu	84
Wspólnotowe inspiracje zawarte w tradycji amerykańskiej	89
Interes własny jednostki i etyka wspólnoty	93
Podstawowe pojęcie: wspólnota czy jednostka?	102

Rozdział III

Alasdair MacIntyre: Wspólnoty źródłem kunsztu i etyki

Postać Alasdaira MacIntyre'a	110
Głębokie korzenie współczesnej etyki	113
Praktyki, wspólnoty i doskonałość	119
Ślepe zaułki współczesnej kultury	127
Ocena pisarstwa MacIntyre'a	130

Rozdział IV

Komunitaryści: Sandel, Walzer, Taylor, Etzioni

Amerykański komunitaryzm	134
Sandel: „ja” usytuowane i samoorganizacja społeczeństwa	137
Walzer – liberalny socjalista	146
Taylor: indywidualizm – zawężeniem wizji ludzkiego życia	149
Etzioni: porządek i autonomia	155
O lewicowości komunitaryzmu	163

Zakończenie

Propozycja „konserwatyzmu dynamicznego”	167
---	-----

Bibliografia	187
--------------------	-----

Summary	193
---------------	-----

Zusammenfassung	195
-----------------------	-----

Wstęp

Metafizyka wspólnoty i filozofia polityczna

Istnieć znaczy należeć. Wszelką treść, bogactwo, wspaniałość, jak i strach i cierpienie istnienia można postrzegać jako przejawy problemów przynależności. Ludzkie ożywienie, chęć działania, energia i skuteczność działania, duma, satysfakcja i radość, jeżeli im się dokładniej przyjrzyć, wyrastają z zakorzenienia się człowieka-jednostki w otaczającej go rzeczywistości. Ożywienie w życiu człowieka – to zainteresowanie rzeczywistością i kształtowaniem jej dalszego biegu, a więc intensywniejszy z nią związek. Przygnębienie, apatia i rozgoryczenie – to niewiara i niemożliwość znalezienia swojego miejsca w otaczającym świecie. Sens istnienia, dumę i moc człowiek czerpie głównie spoza siebie. To poza daną jednostką leżą prawie całe pokłady siły, bogactwa, inteligencji, piękna i uroku. Umiejętne istnienie – to umiejętna przynależność. Tylko rzeczywistość jako całość nie należy nigdzie; ale w poczuciu skromności możemy zwolnić się z rozpatrywania tego wielkiego wyjątku.

Przynależność nie sprowadza się jedynie do relacji zewnętrznej, do usytuowania danej istoty w określonych warunkach zewnętrznych. Za uproszczone uważam stanowisko, którego klasyczny wyraz stanowi indywidualistycznie nastawiony liberalizm Johna Stuarta Milla. Według tego stanowiska różne zachowania jednostki w różnych zbiorowościach wypływają nie z natury tych zbiorowości, lecz z natury jednostki. Mill argumentuje: ludzie w zbiorowościach nie zmieniają się w innych ludzi. Takie rozumienie relacji między elementem a całością uważam za rozmiągające się ze stanem faktycznym. Jest ono dopuszczalne tylko jako uproszczenie, zakres jego stosowalności jest ograniczony. Zamierzam w niniejszej pracy rozwinąć tezę przeciwną do Millowskiej: ludzie w zbiorowościach zmieniają się w innych ludzi.

Jednostka jest częścią rzeczywistości w ogóle, istnienie jednostki chcę interpretować jako przynależność do rzeczywistości. Poznając rzeczywistość i oddziałując na nią, jednostka buduje swoje miejsce w tej rzeczywistości, a charakter tego miejsca buduje jednostkę. W bardzo głębokim sensie budowanie owej przynależności jednostki do rzeczywistości jest procesem odtwarzania człowieka z rzeczywistością, człowieka, który wcześniej z tej rzeczywistości został wyodrębniony jako jednostka. Motyw ten został wspaniale rozwinięty w kulturze starożytnej w filozofii stoickiej. Przyjął on postać **panteistycznej** wizji przynależności jednostki do boskiego świata. W kulturze nowożytnej motyw ten uzyskał porywający kształt w Georga Hegla wizji przynależności jednostki do ewoluującego Absolutu. W najbardziej współczesnym języku ideę tę wyraził Pierre Teilhard de Chardin. Pojmować istnienie jako przynależność oznacza podziw, szacunek, respekt i miłość do rzeczywistości, do której chce się należeć; w konsekwencji zawiera w sobie troskę i opiekuńczość wobec tej rzeczywistości. Idee te we współczesnej kulturze kultywowane i rozwijane są w szerokim nurcie ekologicznym. W Polsce filozoficzny wyraz temu nurtowi daje Henryk Skolimowski i grupujący się wokół niego krąg intelektualistów. Na uwagę zasługuje imponująca szerokością panoramy prezentacja filozofii ekologicznej dokonana przez Konrada Waloszczyka, filozofa z wymienionego kręgu (*Planeta nie tylko ludzi*. Warszawa: PIW, 1997).

Idea przynależności odniesiona do człowieka zakłada ideę przyjaźni. W takim razie idea przyjaźni staje się konstytutywnym elementem kultury, od kultury osobistej po społeczną i polityczną. Przestaje być tylko sprawą prywatną między jednostkami. Renesansu idei przyjaźni upatruję w nurcie filozofii postmodernizmu, w szczególności w twórczości Richarda Rorty'ego i Jacques'a Derridy. Istnienie pojmowane jako przynależność jest czymś zdecydowanie innym niż istnienie pojmowane jako zdobywanie, choć o możliwość przynależenia również trzeba walczyć. Przynależność nie sprowadza się do relacji biernej – jest relacją bardzo aktywną, stanowi rezultat osiągnięty i utrzymywany w drodze wysiłku, pracy, walki.

Wszelkie całości, jakie tworzą ludzie, będę nazywał wspólnotami. Przez wspólnotę rozumiem względnie trwałe systemy relacji i powiązań między jednostkami. Posługuję się najszerszym z możliwych sposobów rozumienia tego pojęcia. Rozumienie to obejmuje obie słynne kategorie Ferdinanda Tönniesa: jego kategorię „wspólnoty” (przewaga więzów osobistych) oraz kategorię „stowarzyszenia” (przewaga więzów o charakterze umowy, regulaminu). Podstawowy i najważniejszy dla mnie sens słowa „wspólnota” zawiera się w wyrażeniu „wspólnota losu”. Wyrażenie to akcentuje faktyczny związek między życiem określonych jednostek; natomiast na drugi plan schodzą tu kwestie, czy jest to związek postrzegany przez tych ludzi pozytywnie czy nie, czy jest to związek zamierzony czy nie, regulowany formalnie czy nie.

Głównymi narzędziami mego podejścia do zagadnienia wspólnoty, przymatami, przez które chcę to zagadnienie obserwować, będą cztery pojęcia. Dwa z nich mają charakter metodologiczny i są ważnymi narzędziami wstępnymi dla mego zadania. Pojęcia te to heroiczny empiryzm i dialektyczna natura rzeczywistości.

Empiryzm, który ma przyświecać moim badaniom, polega na uznaniu, że rzeczywistość jest poznawana głównie i zasadniczo w drodze nieustannie trwającego doświadczalnego kontaktu z nią. Dotyczy to zarówno rzeczywistości zewnętrznej, jak i rzeczywistości wewnętrznej poznającego podmiotu: człowiek poznaje samego siebie przez doświadczanie życiowych sytuacji. Poznanie racjonalne jest tu skromnym narzędziem pomocniczym. Takie podejście poznawcze opiera się na przeświadczeniu, że rzeczywistość, w tym własny byt człowieka, **przytłacza** tego człowieka pod każdym względem: pod względem możliwości opanowania tej rzeczywistości, emocjonalnego w niej zadowolenia się, intelektualnego jej poznania. Rzeczywistość jest nieokiełznana, zarówno w praktyce, jak i w teorii. Mówiąc obrazowo, istnienie człowieka w rzeczywistości przypomina jazdę na rozjuszonym byku w zawodach rodeo. Jest to przesycona chaosem, uderzeniami, ośmieszeniem i poniżeniem ekwilibrystyka, by utrzymać się na grzbiecie potężnego, dziko wierzgającego zwierzęcia.

Dlatego poznawanie rzeczywistości z tej perspektywy nazywam empiryzmem heroicznym. Ciągłe i powszechne ludzkie narzekania, oburzenie, krytyka, kłótnie, załamania w życiu prywatnym, demonstracje w życiu publicznym, przewroty polityczne, krwawe walki są dla mnie potwierdzeniem trafności metafory rodeo. Poznanie jest po prostu częścią egzystencji: jaki jest charakter ludzkiej egzystencji, taki też jest charakter ludzkiego poznania.

Ale metafora rodeo zawiera również uznanie, że człowiek został obdarowany przez naturę zdolnością do utrzymywania się na grzbiecie dzikiego zwierzęcia, że potrafi okresowo nawet czerpać satysfakcję i radość z tej jazdy, zapanować nad nią i nadawać jej na pewnych odcinkach pożądany przez siebie kierunek. Całościowo jednak rzecz biorąc, charakter jazdy rodeo nigdy się nie zmienia. Za każdym bowiem razem ostatecznie kończy się ona zrzuconiem wycieńczonego nią jeźdźca.

W duchu tak rozumianego empiryzmu wspólnotowość jawi się jako zjawisko mające kapitalną wagę. Zawodzi tu akurat metafora rodeo, ale zastąpmy ją natychmiast metaforą jachtu miotanego przez wściekle fale potężnego morza. **Wspólny wysiłek jest warunkiem przetrwania.**

Formowanie się względnie trwałych związków między ludźmi pojmuję jako powszechny i w określonym stopniu samoczynny proces. Już sam fakt empirycznego zetknięcia się grupy ludzi na określony czas, choćby krótki, nawet kilkuminutowy, powoduje zawiązanie się między tymi ludźmi jakichś

związków samoczynnie, w dużym stopniu niezależnie od ich woli i chęci, a nawet wbrew nim. Wzajemna obecność krępuje, zmusza do reakcji, inspirowuje, mobilizuje. Zetknięcie się ludzi prowadzi do wytworzenia się pewnego środowiska, w którym teraz, na określony czas każdy z tych ludzi żyje.

Wyrazistym przejawem panowania wspólnot nad życiem jednostek jest powszechnie występujące w życiu wspólnotowym zjawisko **przymusu**. W najbardziej skrajnej wersji względnie trwałe system związków między strażnikami i więźniami jest w tym ujęciu również wspólnotą. Jest to ewidentna i mocna wspólnota losu, choć w sytuacji całkowitego braku dobrowoli jednej ze stron, a wręcz jej wrogości i chęci wyrwania się z tego związku. Ten przykład okazuje się o tyle uniwersalny, że w każdej, nawet najbardziej dobrowolnej w odniesieniu do wszystkich uczestników, wspólnotie każdy jej uczestnik, choćby przez chwilę i choćby w jakimś tylko stopniu, poczuje się jej więźniem. Poczucie bycia więźniem jest bodaj najpowszechniejszym poczuciem przynależności do różnego rodzaju wspólnot. Więźniem czuje się mąż w małżeństwie i niezależnie... żona w tym samym małżeństwie; więźniami czują się w szkole uczniowie i nauczyciele tej szkoły; strażnicy w więzieniu też się czują „więźniami” tego nie lubianego przez nich zawodu; więźniami w zakładzie pracy czują się wszyscy pracownicy – od najniższego do najwyższego szczebla, z dyrektorem włącznie, itd. Ta przesadzona wizja jest tylko trochę przesadzona.

Teraz będę mógł sprawniej wyjaśnić, dlaczego w rozumieniu pojęcia wspólnoty tak zdecydowanie odkładałam na drugi plan sferę subiektywnego zespolenia ludzi, dlaczego słowo „wspólnota” proponuję kojarzyć w pierwszej kolejności ze „wspólnotą losu”, a dopiero w drugiej z bliską sercu „wspólnotą woli”. Wspólnotą świadomą, zamierzoną i kultywowaną uważam, oczywiście, za tę dojrzałą i pożądaną formę wspólnoty. Mam tu na myśli – co zrozumiałe – wspólnotę cechującą się pozytywną etycznie wartością, bo można w sposób świadomy, zamierzony i pełen kultowego oddania należeć do wspólnoty przestępczej czy zdegenerowanej (przykładem niektóre sekty religijne). Przyjmuję obraz empirycznego bytu człowieka, uwypuklający nieokreślony dla tego człowieka charakter jego egzystencji. Zgodnie z tym obrazem człowiek w swoim życiu znajduje się głównie i najczęściej w sytuacjach narzucanych mu przez rzeczywistość i co za tym idzie w relacjach z innymi ludźmi, które narzuca mu los. Skupienie zatem uwagi w pierwszej kolejności na sferze obiektywnego zespolenia ludzi, które w istotnym stopniu wpływa spoza ich decyzji, planów, a nawet chęci, wydaje się naturalne. Jako pierwsze zadanie jawi się więc nie tyle planowe budowanie nowych, życzliwych jednostce wspólnot, ile pełniejsze wykorzystanie pozytywnych możliwości już istniejących wspólnot.

Drugim pojęciem, przez którego pryzmat chcę obserwować zagadnienie wspólnoty, jest dialektyczna natura rzeczywistości. Łączy się ono z propo-

nowanym empiryzmem, ponieważ owo nieokiełznanie empirycznej rzeczywistości wynika właśnie z jej dialektycznego charakteru. Grecki termin *dialektike* oznacza sztukę dochodzenia do prawdy w drodze dyskusji sprzecznych stanowisk (gr. *dia* – „przez”, *legein* – „mówić”). Hegel z imponującą wnikliwością zastosował ten termin do opisu natury rzeczywistości. Widziana z Hegłowskiej perspektywy rzeczywistość to dynamika zjawisk dziejących się jako niepojęta gra sprzeczności. Dynamika ta nie jest chaosem – rządzi nią logika, tyle że nieokiełznana do końca przez ludzki rozum. W rozważaniu zjawiska wspólnotowości dialektyczne schematy wydają mi się wielce użyteczne, pouczające i dające poczucie dojrzałości rozumienia.

Pojęcia elementu i całości są dialektycznie związane. Łączy je nić, która po dokładniejszej analizie okazuje się logicznie niejasna i prowadzi naszą myśl ku sprzecznościom. Niejasne jest już samo istnienie całości jako bytu odrębnego od składających się na tę całość elementów. Czy rodzina jest jakimś bytem-całością, odrębnym od składających się na nią osób? Ale niejasne okazuje się również istnienie elementów jako odrębnych bytów. Dziecko nie zaistniałoby, nie rozwijałoby się fizycznie i psychicznie, gdyby nie stałe związki między rodzicami i nim, czyli rodzina; nie nauczyłoby się mowy i nie zdobyłoby rozwiniętej świadomości, gdyby nie rodzina i otoczenie społeczne. Słuszne wydaje się więc uznanie istnienia całości jako bytu odrębnego w jednym sensie, a zarazem nieodrębnego od elementów w innym sensie. Całość istnieje tylko w momencie zespolenia jednostek-elementów, ale jest czymś więcej niż sumą tych elementów, działa w jakimś stopniu niezależnie od działań elementów składowych. W całościach budowanych przez ludzi powstają siły, wymagania, potrzeby, atmosfera, których logika nie jest ani w pełni zamierzona, ani w pełni znana budującym te całości ludziom. W najogólniejszych zarysach jest mi – jak widać – bliski socjologizm Durkheima.

Druga para pojęć, za pomocą której zamierzam obserwować ludzką wspólnotowość, ma charakter zasadniczy, pozwala sformułować cel mej obserwacji. Pojęciami tymi są witalizm i perfekcjonizm. Życie człowieka przesycane poczuciem słabości i lęku, jednocześnie pełne jest tęsknoty do siły, bogactwa, ruchu, radości, pasji tworzenia, otwartości. Wielką, choć bardzo ogólną inspiracją jest dla mnie filozofia Friedricha Nietzschego i jej koncentracja na problemie siły. Witalność – to aktywność, energia, śmiałość, chęć i satysfakcja, to również zdolność przetrwania trudów i przeciwności. Istota życia tkwi w dążeniu do rozrostu i rozkwitu. Jest to pęd do realizacji określonych stanów dla samej ich realizacji, wykraczającej ponad konieczność, jest to pęd do bycia więcej, więcej, więcej. Ów pęd ku temu, co wyrasta ponad potrzeby, dialektycznie okazuje się głęboką potrzebą życia. Realizacja witalnego pędu prowadzi do nabrania siły, która po czasie okaże się warunkiem stabilności, być może i przetrwania. Stabil-

ność osiągnąć wprost, jako odpowiedź adekwatna do potrzeb, po czasie okazuje się zastoje prowadzącym do uwiąznięcia.

Jednostka szuka witalności w sobie przez koncentrację woli, mobilizację sił, wzmacnianie autosugestii lub podążanie za podszeptami instynktu. Ale **prawdziwym rezerwuarem witalności jest ludzka wspólnotowość**. To ludzkie wspólnoty dzięki swojemu wieloletniemu, czy – patrząc głębiej – wielowiekowemu, a właściwie obejmującemu setki tysięcy lat dorobkowi zdołały osiągnąć oszałamiającą moc materialną, intelektualną i duchową. Tylko wspólnoty są w stanie obsługiwać maszynę materialnej produkcji, przechowywać i rozwijać wiedzę, gromadzić i przekazywać życiowe doświadczenia jednostek, ich najwspanialsze duchowe osiągnięcia, aby mogły inspirować następców. Wspólnota, obecność innych ludzi, ich przykład, inspiracja, zachęta, poparcie, uwagi, krytyka, a nawet silna opozycja stanowią potężny i niezastąpiony katalizator rozwoju osobowości jednostki. Jednostka tak w istocie siłą swą czerpie spoza siebie. To poza nią leżą prawie całe pokłady energii, bogactwa, inteligencji, piękna i uroku. Głównym zadaniem, jakie sobie stawiam w tej pracy, jest **udroźnienie starych i być może znalezienie nowych ścieżek dojścia do źródeł ludzkiej witalności, z których za główne uważam ludzką wspólnotowość**.

Dialektycznym uzupełnieniem pojęcia witalności jest w moim ujęciu termin perfekcjonizm. Perfekcjonizm określam jako ludzkie poczucie obcowania z doskonałością. Człowiek ma poczucie wartości, ideałów, możliwości, tego, jak mogłoby być, jak powinno być; jest to poczucie wzniosłe, piękne, miłe, dające sens całemu światu i otuchę w ludzkim znoju. Wyobrażana doskonałość lokuje się na zawrotnie wysokim pułapie, wyobrażenie, jak być powinno, odbiega od rzeczywistości (tej, jak jest) tak dalece, że wszelka próba doświadczenia owego wyobrażenia tylko powiększa rozgoryczenie. Doskonałość rzuca na kolana. Doskonałość jest dialektyczną boginią, która przynosi człowiekowi nie tylko otuchę, ale i rozgoryczenie. Doskonałość wskutek swych zawrotnie wysokich wymagań stoi w opozycji do witalności. Doskonałość osłabia, przeciąża, zbyt komplikuje, wysubtelnia, w rezultacie zatem wydelikatnia i wycieńcza tych, którzy zbyt nieostrożnie pragną jej służyć. Anielskie oblicze doskonałości okazuje się tu obliczem anioła śmierci. Witalność broni się przed wycieńczającym działaniem doskonałości swą rubasznością, przywiązaniem do tego, co zwykłe, swojskie, proste, energiczne, silne, skuteczne i praktyczne; wobec anielskiej doskonałości zaczepnie chwali się domieszką grzeszności.

Sprzeczność między doskonałością a witalnością jest dialektyczna, to znaczy tyle je dzieli, ile łączy. Witalność jest siłą, która realizuje nic innego jak część potencji rzeczywistości, część doskonałości. Z kolei doskonałość jest ideą, która pobudza, uszlachetnia i harmonizuje witalność. Bez niej witalność spaliłaby się w konfliktach i rutynie. Jak mówiłem, witalność jest

popisem, fantazją, wychodzeniem ponad potrzeby, luksusem. Ale luksus ten należy rozumieć jako twardy moralny obowiązek. Nie jako obowiązek wobec rzeczywistości wokół, gdyż witalność właśnie jest przekraczaniem tych obowiązków. Witalność jest obowiązkiem wobec nieskończonej potencji rzeczywistości, wobec doskonałości, wobec tego, co w potencji rzeczywistości wielkie, piękne, godne, wspaniałe, porywające. Witalność, której rozumienie tutaj proponuję, ma silne zabarwienie filozoficzno-religijne, w istocie wykazuje silny związek ze sferą doskonałości.

Doskonałość jest perspektywą trudną, złożoną, wymagającą, niebezpieczną, wycieńczającą, najeżoną pułapkami, wiodącą naiwnych na manowce. Człowiek traci śmiałość wobec doskonałości. Wyobraża ją sobie jako boskość – i słusznie. Doskonałość na węższych polach (w dziedzinie sprawności sportowej, zawodowej, intelektualnej, na polu działalności artystycznej, w sprawowaniu funkcji ojca czy matki) tak samo, choć na mniejszą skalę, jest perspektywą, w której stronę należy posuwać się bardzo ostrożnie. Niewyważone ambicje owocują zjawiskami uciążliwymi, a nawet patologicznymi. Gdzie grunt jest trudny, skomplikowany, zdradliwy i podstępny, tam potrzebna jest mądrość, siła, doświadczenie, wytrzymałość i czas, żeby próby ponawiać i uczyć się na błędach. **Cechami tymi, w przytłaczającym zwielokrotnieniu w stosunku do zdolności jednostki, odznaczają się wspólnoty.** Możliwość, bogactwo i potęga ludzkiego istnienia osiągane są właśnie dzięki wspólnotowości. Rozwinięcia tej idei będę poszukiwał w swej pracy.

Samo tworzenie wspólnot jest, jak każda sztuka, również sztuką trudną. Można zbudować wspólnoty różnorodne: również fanatyczne, okrutne, skorpumpowane, zakłamane, ciemne, prymitywne, zakrzeple w rutynie, zastale w bezczynności. Wspólnota może być miejscem przykrym i gorzkim dla jednostki, może być miejscem zastoju lub wręcz degeneracji. Ale ucieczki przed wspólnotą nie ma – tak jak nie ma ucieczki przed rzeczywistością, choć też jest trudna, często gorzka, przykra i cały czas niebezpieczna. Ale i tak tylko w niej można szukać szczęścia, i tak nieustannie należymy do rzeczywistości, należymy do jakiejś siatki wspólnot – chodzi jedynie o sposób tej przynależności.

Jak stwierdza Jerzy Szacki, „bez idei jakiegoś dobra wspólnego niemożliwa jest, praktycznie rzecz biorąc, żadna filozofia społeczna.” (Szacki 1991, s. 438). Idei wspólnotowości na przykładzie wspólnoty narodowej broni Zbigniew Pełczyński. Broni jej kolejno przed szeregiem zarzutów, aż w końcu przed zarzutem najmocniejszym, „że jest ideą piękną, ale o niewielkiej wartości praktycznej”. „Konkretna i namacalna staje się ona [wspólnota narodowa – P. S.] tylko w czasach wojny i narodowego kryzysu. Wynika stąd jednak, że nie tyle jest ona nierzeczywista, co niejawna.” (Pełczyński 1990, s. 154). Wspólnota jest ludzką rzeczywistością. Nie myśleć o wspólnocie – to czynić dla siebie niejawnym grunt, na którym się stoi,

z którego się wyrasta, dzięki któremu się żyje i ostatecznie – dla którego się żyje. Rozumienie przez jednostkę swojego życia jako zamykającego się we własnych granicach jest żalną krótkowzrocznością.

*

*

*

Swoje badania nad zagadnieniem wspólnotowości w ludzkiej egzystencji zdecydowałem się poprowadzić na podstawie współczesnej, to znaczy powstałej po zakończeniu II wojny światowej, amerykańskiej filozofii politycznej. Prężność tego młodego narodu uczyniła go obecnie pierwszym pośród narodów świata w planie ekonomicznym, politycznym i pod wieloma względami kulturowym. „Ameryka fascynowała i nie przestaje fascynować” (Filipowicz 1991, s. 5) – wyraża bardzo szeroko odczuwaną prawdę Stanisław Filipowicz, wybitny badacz republikańskich korzeni Stanów Zjednoczonych. Poznanie aktualnej filozoficznej samoświadomości tej wspólnoty narodowej rodzi naturalną nadzieję na poznanie głębszych pokładów mocy, jakie tkwią w ludzkiej wspólnotowości. W przypadku moich badań nadzieja ta w dużym stopniu została spełniona.

Przedmiotem dokładniejszych analiz uczyniłem twórczość siedmiu postaci amerykańskiej filozofii politycznej po roku 1945, których myślenie jest silnie nasycone postulatami wspólnotowości. Zamiar głębszego i obszerniejszego wejścia w świat teorii wybranych twórców ograniczył liczbę rozpatrywanych autorów.

Zasadniczy jest dla mnie krąg myśli konserwatywnej, który uważam za najbardziej pociągający i najżywiej inspirujący. Konserwatyzm, ten pozbawiony stęchłej atmosfery, najgłębiej zanurza się w sytuację człowieka. Konserwatyzm postrzega człowieka w silnym związku z otoczeniem, z kulturowym i materialnym dorobkiem jego środowiska. Stąd charakterystyczne dla tego nurtu zainteresowanie historią i nazwa: aby pełniej poznać logikę i wartość kultury swojego środowiska, należy poznać historię, dowiedzieć się, jak to środowisko się kształtowało; aby móc korzystać z szans swojego usytuowania, trzeba konserwować delikatną i złożoną konstrukcję – dorobek pokoleń, na którym opiera się poziom naszej egzystencji.

Kolejną charakterystyczną cechą konserwatyzmu stanowi jego arystokratyczność. Pojmuję ją jako koncentrację uwagi na tym, co najcenniejsze, i w konsekwencji – jako przyznanie elitom przewodniej roli oraz wysokich uprawnień w społeczeństwie.

Pierwszą postacią w hierarchii ważności jest dla mnie wybitny konserwatywny socjolog i filozof polityczny **Robert Nisbet**. Konserwatyzm Roberta Nisbeta opiera się przede wszystkim na myśli europejskiej. Naturalnie, ma on również silne korzenie w rodzimej tradycji myśli konserwatyw-

nej, a także w realiach amerykańskiego życia społecznego. Kluczowym pojęciem teorii Nisbeta jest pojęcie wspólnoty pluralistycznej, w którym akcent pada na uznanie wysokiego stopnia samodzielności i odpowiedzialności wspólnot znajdujących się w strukturze społeczeństwa poniżej poziomu wspólnoty politycznej, czyli państwa. Inspirująca jest odwaga Nisbeta w spojrzeniu na naturę życia społecznego człowieka. Przejawia się ona w szczególności w uznaniu dwoistego oblicza wojny: jako zjawiska sięgającego zniszczenie i śmierć, a jednocześnie uruchamiającego głębokie zasoby energii życia.

Drugą omawianą w tej pracy postacią jest liberalny i katolicki filozof polityczny **Michael Novak**. W moim odczuciu to jego pisarstwo jest najbliższe duchowi amerykańskiego społeczeństwa: oddaje jego optymizm, poczucie pierwszeństwa, dynamizm i praktycyzm. Co jest istotne dla tematu mej pracy, Novak przedstawia amerykański indywidualizm i przywiązanie do wolności na subtelnym podłożu anglosaskiej kultury społecznego współżycia. W tym wątku oraz w swoich deklaracjach Novak pozostaje bliski i przychylny konserwatywnemu sposobowi myślenia.

Trzecią postacią jest etyk **Alasdair MacIntyre**. Wiele schematów z jego teorii, w tym przede wszystkim pojęcie praktyk rozwijanych we wspólnotach, znajduję jako bardzo inspirujące. Jakkolwiek jego teoria mieści się głównie w polu etyki, w istotnym stopniu jest ona również filozofią polityczną. Sporo elementów teorii MacIntyre'a ma wyraźne konserwatywne zabarwienie: pojęcie wspólnotowych praktyk, silna obecność historycznego myślenia oraz inspiracja kulturą średniowiecza. Mimo wspólnotowej teorii MacIntyre jako intelektualista prezentuje indywidualistyczną osobowość: odcina się od wszelkich współczesnych mu nurtów myśli społeczno-politycznej, w tym – od konserwatyzmu, i formułuje własne, niepowtarzalne, pretendujące do rewolucyjnej odkrywczości stanowisko.

W dalszym planie uwagę poświęcam grupie filozofów spod szyldu komunitaryzmu – **Michaelowi Sandelowi, Michaelowi Walzerowi, Charles'owi Taylorowi i Amitai Etzioniemu**. Wyróżnikiem tej grupy jest silna lewicowość jej członków. Pojawienie się szyldu komunitaryzmu jest z punktu widzenia mej pracy faktem bardzo interesującym. Jednakże efekt zapoznania się z teoriami spod tego szyldu okazał się dla mnie znacznie skromniejszy, niż oczekiwałem. Krytycznie oceniam utopijno-życzeniowe spojrzenie tych twórców na naturę społeczeństwa. Dystans mój budzi również znacząca rola w tym kręgu (zwłaszcza u Sandela) stylu myślenia, nastawionego w większym stopniu na filozoficzną abstrakcję niż na dramatyzm realnego życia społecznego. Do grona komunitarystów zaliczany jest również „niesforny” Alasdair MacIntyre. Ze względu na odrębne cechy jego twórczości i interesującą mnie silną obecność wątków konserwatywnych postaci MacIntyre'a omówiłem obszerniej w osobnym rozdziale.

Jako metodę pracy obrałem zderzenie własnej wizji i intuicji wspólnotowości z materiałem zawartym w pracach omawianych autorów. Od przedstawienia zarysów mej metafizyki wspólnoty rozpocząłem niniejszy wstęp do pracy. Filozofia polityczna koncentruje się na bardziej szczegółowych zagadnieniach struktury i zadań państwa, pozycji wspólnot pośrednich oraz pozycji jednostki w tych zbiorowościach. Jednakże szczegółowe zagadnienia i rozwiązania naturalnie są zanurzone w problemach ogólniejszego charakteru. Sądzę, że rozwijanie wrażliwości na fakt tego zanurzenia jest zadaniem filozofii politycznej w odróżnieniu od teorii politycznej. Na potrzebę taką wskazuje Jerzy Szacki, kiedy rozważa kwestię relacji między myślą świecką i religijną. Konstatuje on głębokie niezaspokojenie potrzeby metafizycznej we współczesnej kulturze. Przy całym swoim krytycyzmie wobec myśli religijnej stwierdza: „W filozofii społecznej niewiele powstało dzieł, które jednakowo liczyłyby się dla nich obu [tj. myśli świeckiej i religijnej – P.S.]. Nie wydaje mi się to sytuacją normalną.” (Szacki 1991, s. 448).

Cztery pojęcia: „heroiczny empiryzm”, „dialektyka”, „witalność” i „perfekcjonizm”, mają mi służyć jako **metafizyczne ugruntowanie, a zarazem probierz wartości myśli politycznej**. Celem mej pracy jest ukazanie możliwości rozwoju kultury wspólnotowości, ukazanie tkwiących w niej wspaniałych zasobów mocy, inteligencji, mądrości, subtelności i emocjonalnego ciepła. Zgodnie z tym zamierzeniem na przedmiot analiz wybrałem twórczość wymienionych autorów. Pod tym kątem wyselekcjonowałem, usystematyzowałem, zestawilem i opatrzyłem komentarzami wątki z ich twórczości. Za szczególnie ważne dla mnie zadanie uznałem, żeby korzystając z dorobku omawianych autorów, spróbować pójść samemu dalej, sprecyzować skojarzenia, jakie omawiane wątki wywołują, spróbować te wątki uzupełniać, rozbudowywać i pogłębiać. Zadanie konstruktywne stanowiło naczelny cel mej pracy, zadanie krytyczne miało charakter drugoplanowy, wspomagający.

Stan kultury wspólnotowości w polskim życiu osiąga – w mojej ocenie – taki poziom, jaki osiąga satysfakcja Polaków z ich życia politycznego, z relacji międzyludzkich w pracy zawodowej i z klimatu stosunków sąsiedzkich. Jednak potencje tkwiące we wspólnotowości nie pozwalają zgasnąć zapałowi i nadziei na wspaniałe chwile i wspaniałe osiągnięcia. Ich niebywałym przeżytkiem w Polsce był klimat społecznego uniesienia okresu Solidarności lat 1980–1981. Ze stanu miałości, lęku, poniżenia i niewiary Polacy, ku własnemu, władzy i całego świata zdumieniu, osiągnęli stan rzeczywistej solidarności: głębokiej przyjemności i dumy z powodu odważnego bycia razem. Wielką inspiracją i otuchą dla Polaków była wówczas i jest nadal kultura amerykańska, w tym – amerykańska kultura polityczna.

Rozdział I

Robert Nisbet: Konserwatyzm przeciw słabości indywidualizmu i mocy państwa

Konserwatyzm amerykański

Historia amerykańskiej myśli konserwatywnej datuje się już od momentu powstania tego kraju. Rozpoczyna ją działalność i publicystyka polityczna Johna Adamsa (1735–1826) i Alexandra Hamiltona (1757–1804), postaci należących do grona założycieli tego kraju. John Adams był jednym z przywódców rewolucji amerykańskiej, współautorem *Deklaracji niepodległości* (1776), jako drugi z kolei sprawował w latach 1797–1801 urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych. Alexander Hamilton był współtwórcą konstytucji amerykańskiej (1787) i współautorem słynnej serii artykułów *The Federalist Papers* [*Pisma federalistyczne*] (1788) tłumaczących i broniących zasad konstytucji; wybitnie przyczynił się do formowania amerykańskiego systemu ekonomicznego i finansowego. „Ich głosy były pełne szacunku dla Edmunda Burke’a” (Nisbet 1986, s. 2)¹, inicjatora nurtu konserwatywnego, a w pismach Hamiltona zawarta jest „wyraźnie Burke’owska reakcja na rewolucję francuską” (Nisbet 1986, s. 111) – pisze Robert Nisbet. Russell Kirk w pracy *The Conservative Mind* [*Myślenie konserwatywne*] nazywa amerykańską konstytucję „najmądrzejszym konserwatywnym dokumentem w politycznej historii” kraju (Kirk 1978, s. 400), a w ogóle powstanie Stanów Zjednoczonych, czyli amerykańską rewolucję, nazywa „konserwa-

¹ Tłumaczenia cytowanych fragmentów prac anglojęzycznych są tego autorstwa.

tywną reakcją, w angielskiej tradycji politycznej, przeciw królewskim innowacjom” (Kirk 1978, s. 6).

Arystokratyczna atmosfera starej Ameryki zostaje rozwiana przez wstrząsy wojny domowej 1861–1865. Nisbet pisze o tym okresie, że „siły popularyzmu, frontowego radykalizmu, rywalizacji dominowały” (Nisbet 1986, s. 96). Niemniej, jako samotne postacie myśli konserwatywnej odnajdujemy wówczas prawników Johna Adamsa: Henry’ego Adamsa (1838–1918) – historyka i pisarza, profesora Uniwersytetu Harvarda, oraz Brooksa Adamsa (1848–1927) – autora pracy z 1896 roku *The Law of Civilization and Decay: An Essay on History* [*Prawo cywilizacji i upadku: esej o historii*] (Skudrzyk 1992, s. 15). Kolejne samotne postacie to Irving Babbitt (1865–1933), krytyk literacki i filozof kultury, oraz Paul Elmer More (1864–1937). Obydwaj byli twórcami literacko-filozoficznego nurtu „nowego humanizmu”, podejmującego zadanie moralnego oddziaływania na społeczeństwo, a opierającego się na uniwersalnej skali wartości. W szczególności Babbitt występował przeciw „imperializmowi” demokracji. Najbardziej znaną postacią z kręgów uniwersyteckiej filozofii był wówczas George Santayana (1863–1952), zdecydowany krytyk kultury masowej. Jednakże prędko opuścił on Harvard i przeniósł się do Europy. Podobnie na emigrację do Europy zdecydował się w 1914 roku Thomas Stearns Eliot (1888–1965). Wstrząsy I wojny światowej, a następnie wielkiego kryzysu ekonomicznego 1929–1932 pchnęły Amerykanów w stronę demokratycznego etatyzmu i idei państwa socjalnego. „Intelektualna dominacja lewicowego liberalizmu sprawiła, że wielu konserwatystów czuło się »ostańcami«, toczącymi przegraną bitwę z rozrastającym się państwem.” (Ashford, Davies, eds., 1991, s. 1) – pisze o amerykańskim konserwatyźmie angielski autor Nigel Ashford.

Okres po II wojnie światowej to stopniowo postępujący w Stanach Zjednoczonych renesans myśli konserwatywnej. Impulsem byli emigranci z Europy – austriaccy ekonomiści Friedrich von Hayek i Ludwig von Mises. Zainicjowali oni ruch libertariański, nawiązujący do klasycznego liberalizmu, a odcinający się od wówczas panującego w Stanach Zjednoczonych liberalizmu lewicowego, socjalnego. Libertarianizm przyjmował w swej doktrynie wiele elementów o konserwatywnym charakterze. Właściwy nurt konserwatywny odnawiają Richard Weaver (1948) w pracy *Ideas Have Consequences* [*Idee mają konsekwencje*], Peter Viereck (1949) w książce *Conservatism Revisited* [*Powrót do konserwatyzmu*] oraz Russell Kirk (1953) w pracy *The Conservative Mind* [*Myślenie konserwatywne*], stanowiącej wielką summę amerykańskiego konserwatyzmu od zarania aż do końca lat siedemdziesiątych, aktualizowaną w kolejnych wydaniach. Na arenie intelektualnej pojawia się wiele zyskujących duży rozgłos postaci: Eric Voegelin, Robert Nisbet, Leo Strauss, William Buckley, John Hallowell, Daniel Boorstin. Z entuzjazmem ten renesans opisuje Kirk: „Od roku 1950 w Ameryce

zostało opublikowanych około dwustu poważnych książek o charakterze konserwatywnym, [...] ukazało się szereg periodyków deklarujących konserwatyizm, bibliografia ważnych konserwatywnych esejów zajęłaby tyle stron, co ten wolumin [to jest blisko 500 – P. S.].” (Kirk 1978, s. 415). Reakcją na falę Nowej Lewicy, kontrkultury i rewolty studenckiej lat sześćdziesiątych stanowił neokonserwatyzm, którego główną postacią był Irving Kristol. Szybko rosło grono osób w różny sposób stowarzyszonych z konserwatyżmem: Daniel Bell, Seymour Martin Lipset, Samuel Huntington. Politycznym efektem tej intelektualnej fali była doniosła prezydentura Ronalda Reagana w latach 1981–1989.

Niemniej konserwatyzm pozostaje ruchem elitarnym o delikatnej pozycji w panoramie postaw intelektualnych i politycznych. „Wątpliwe, czy konserwatyzm kiedykolwiek zdominuje intelektualistów, szczególnie akademickich” – konstatuje Ashford (Ashford, Davies, eds., 1991, s. 4). Podobnie Paweł Śpiewak: „Zwykle (a tak jest z pewnością od dobrych kilkunastu lat) [konserwatyści – P. S.] znajdują się w mniejszości – ba, sytuują się na marginesie życia umysłowego.” (Śpiewak 1991, s. 55). Sam Robert Nisbet z, okazuje się, właściwą konserwatyzmowi goryczą stwierdza po długim okresie swojej twórczości: „O tym, że konserwatyzm [...] nie ma przed sobą przyszłości, rozstrzyga ostatecznie zwykła bezwładność liberalnego państwa opiekuńczego. [...] wszyscy po prostu mamy interesy oraz pragnienia, którym państwo opiekuńcze zapewnia najsolidniejsze gwarancje zaspokojenia.” (Nisbet 1998, s. 177).

W polskiej literaturze delikatność konserwatyżmu potwierdza Marcin Król. Deklarując swój „konserwatyzm pojmowany jako temperament”, stwierdza: „Głęboko ubolewam nad tym, że postawę tę dzieli ze mną bardzo niewielu ludzi w moim kraju [...]” (Król 1996a, s. 17). Delikatność pozycji konserwatyżmu polega współcześnie również na tym, że poddaje się on urokowi myśli liberalnej, przysparzając sobie w ten sposób trochę kłopotów z tożsamością. Najczęstsza obecnie postać konserwatyżmu – to konserwatyzm liberalny. Taki deklaruje również Marcin Król (Król 1996c, s. 6), choć w przypadku poglądów tego filozofa lepszy byłby termin „konserwatywny liberalizm”: to idee i hasło liberalizmu dominują w twórczości tego intelektualisty, a konserwatyżm stanowi tylko zabarwienie tych idei.

Delikatność pozycji konserwatyżmu amerykańskiego obrazują dwie opinie polskich intelektualistów. Zachwycił się nim z początku Ryszard Legutko, ale po latach określił to jako młodzieńczy, przesadny entuzjazm (Legutko 1994b, s. 343). Dziś Legutko obserwuje „wyraźny spadek wpływu tego myślenia o kapitalizmie”, wynikający z jego słabości (Legutko 1994b, s. 342). Mimo wielu pozytywnych spostrzeżeń dotyczących konserwatyżmu Ryszard Skarżyński nie ma serca akurat do konserwatyżmu amerykańskie-

go. Pisarstwo współczesnych amerykańskich autorów – Allana Blooma, Leo Straussa, Erica Voegelina, traktuje jako „głęboki upadek konserwatywnej filozofii politycznej” (Skarżyński 1998b, s. 19). W swojej wielkiej monografii konserwatyzmu Skarżyński kąśliwie pisze o „licznych i niezbyt udanych próbach kreowania tradycji konserwatyzmu w Nowym Świecie” (Skarżyński 1998a, s. 49), w których Amerykanie „nie ograniczali swojej fantazji.” (Skarżyński 1998a, s. 51).

W najbardziej pozytywnej tonacji wypowiada się o konserwatyzmie Paweł Śpiewak w pracy *Ideologie i obywatele*. Owo „sytuowanie się na marginesie” warszawski socjolog opisuje w barwach szlachetnej, kulturowo wypracowanej elitarności: „Skupiają się w małych kręgach [...] zespolonych zbliżonym poczuciem smaku, podobną wrażliwością etyczną i estetyczną.” (Śpiewak 1991, s. 55). Intensywna obecność szerszego wymiaru kulturowego jest cechą charakterystyczną konserwatywnej myśli społecznej. Śpiewak stwierdza: „Konserwatyści nie uważają się za jedną z partii czy orientacji politycznych konkurujących z innymi grupami, ale przypisują sobie rolę o wiele znacznieszą. Uważają się za obrońców cywilizacji [...]” (Śpiewak 1991, s. 84). W tej samej, cechującej się wysokim stopniem uznania atmosferze Śpiewak pisze o współczesnym konserwatyzmie amerykańskim. Osobny rozdział poświęca właśnie Robertowi Nisbetowi. Również przytoczona wcześniej gorzka uwaga Marcina Króla wyraża jednocześnie jego oddanie i uznanie dla konserwatywnego myślenia. Król przyznaje konserwatyzmowi „jakby rolę filtra i czynnika kontrolnego w stosunku do tego, co powstaje dzięki wysiłkom myśli liberalnej czy nawet socjalistycznej. Jedni poświęcają całą uwagę rozpędowi, marszowi do przodu, więc drudzy [...] muszą wskazywać na niebezpieczeństwa [...]” (Król 1998, s. 78). W swojej *Historii myśli politycznej* Król relatywnie dużo miejsca poświęca współczesnemu konserwatyzmowi amerykańskiemu, w tym Robertowi Nisbetowi, relację swoją utrzymuje w duchu uznania i szacunku dla tej myśli.

*

*

*

Konserwatyzm to „poszukiwanie politycznej cnoty” (Nisbet 1986, s. X) – tak górnolotnie i trochę staroświecko charakteryzuje ten nurt Robert Nisbet w pracy *Conservatism. Dream and Reality* [Konserwatyzm. Marzenie i rzeczywistość] z 1986 roku. Tę górnolotność uważam za cechą wartościową, jednocześnie poddam ją osądowi pod kątem realizmu. Będę ją analizował w opisanym płaszczyźnie napięcia między perfekcjonizmem a witalnością. Podniosły ton nie musi być tonem naiwnym czy fałszywym. Może mieć dużą zdolność do mobilizowania odbiorcy, ukazywania mu sensu

i wartości działania, rozbudzania siły, chęci i woli dążenia; słowem – rozbudzania witalności.

W podniosłej atmosferze utrzymuje Nisbet rekonstrukcję pozycji inicjatora konserwatywnego ruchu polityczno-filozoficznego – Edmunda Burke’a (1729–1797): „Burke jest prorokiem – Marksem lub Millem – konserwatyzmu [...]” (Nisbet 1986, s. X). Nie chodzi tu, oczywiście, o dosłowne znaczenie terminu „prorok”, lecz o wydobywanie dzięki niemu swoistej atmosfery obcowania z patosem, rangą problemów i skalą możliwości. Na takie szerokie horyzonty wskazuje Nisbet, odwołując się do Thomasa Stearnsa Eliota (1888–1965) idei „warstwy prepolitycznej” jako fundamentalnej dla konserwatyzmu. Jest to „warstwa – pisze Nisbet – w głąb której każde zdrowe myślenie polityczne musi zapuścić swe korzenie i z której musi pozyskać odżywcze soki [...]” (Nisbet 1986, s. IX).

Zasadnicze rysy konserwatyzmu Nisbet kreśli, odwołując się do Burke’a i zaznaczając tym samym ich trwałość oraz aktualną moc inspirującą. Punktem wyjścia postawy konserwatywnej jest stosunek do historii. „»Historia« zredukowana do istoty jest niczym więcej jak doświadczeniem, na konserwatywnym przedkładaniu doświadczenia ponad abstrakcyjną i dedukcyjną myśl dotyczącą ludzkich związków buduje się zaufanie do historii żywione przez ten nurt.” (Nisbet 1986, s. 23).

Do idei przedkładania doświadczenia ponad abstrakcyjną i dedukcyjną myśl chciałbym dodać następującą uwagę. Empiryczny byt człowieka składa się z szarości, absurdalności, chaosu, tragedii – wymieszanych z uporem, odwagą, inteligencją, fantazją i poczuciem szczęścia. Potraktowanie tej mieszaniny z szacunkiem, cierpliwością i delikatnością okazuje się wielką, ale i niełatwą cnotą humanistycznej refleksji człowieka. Utrzymywanie pozytywnego związku z empiryczną rzeczywistością jest heroizmem. Zniechęcenie do empirycznego świata staje się bardzo częstym składnikiem ludzkiego samopoczucia. Przyjmuje ono różne formy: poczucia obcości w świecie, zagubienia, nienawiści do świata, pogardy wobec tego, co się dzieje wokół. Konsekwencją jest nadwątlenie przynależności do realnej rzeczywistości. Owocuje to prywatną czy nawet grupową schizofrenią. Częścią osobowości tkwimy siłą przymusu w realnej rzeczywistości, inna część intensywnie rozwija wyobrażenie sztucznej rzeczywistości, w którym czujemy się lepiej.

Te wszelkie formy zniechęcenia znajdują specyficzny wyraz w twórczości intelektualistów, którzy nie są poza zasięgiem dramatu ludzkiego istnienia. Abstrakcyjny język, scjentyistyczny sztafaż, zamknięta na otaczającą rzeczywistość logika teorii i strach przed powiedzeniem tego, co się naprawdę myśli, tworzą sztuczną rzeczywistość na polu teoretycznej humanistyki. Nie powstaje teoria realnej rzeczywistości, lecz nowa rzeczywistość słów i pojęć, która istnieje sama dla siebie. Przyczyną jest strach, naturalny strach przed

groźną empiryczną rzeczywistością. Naukowo patrząc, życie naukowe jest bardziej życiem niż nauką. Górnołotny, rzucający na szalę swoje emocje i honor Robert Nisbet może być cennym sojusznikiem w poszukiwaniu życiowo doniosłej myśli humanistycznej.

Stosunek konserwatystów do historii natrafia na krytykę. Michael Walzer, profesor Instytutu Studiów Podoktoranckich (The Institute for Advanced Studies) w Princeton, socjalista i komunitarysta, podtrzymuje stereotyp konserwatysty: „Uważa się, że konserwatyści szczęśliwie zamieszkują przeszłość; teraźniejszość jest dla nich udręką.” (Walzer 1980, s. 94). Ich obraz teraźniejszości jest „surowo skreślony, to denerwująca mieszanka intuicji i historii.” (Walzer 1980, s. 94). Sądzę, że ten zarzut jest uzasadniony, choć nie w tak agresywnej postaci. Wysokiej próby szacunek, cierpliwość konserwatystów i ich tolerancja wobec przeszłości faktycznie nie znajdują kontynuacji w ich postawie wobec teraźniejszości. Ta teraźniejszość przecież niedługo też stanie się empiryczną historią, tym, co było. Skoro jest (a w przyszłości powiemy „było”), to widocznie miało mocne powody do zaistnienia, które trzeba zrozumieć.

Akceptacja i krytycyzm wobec empirycznej rzeczywistości muszą zachować swoje proporcje. Element akceptacji musi mieć wręcz dogmatycznie zapewnione istotne miejsce w naszej wizji rzeczywistości. W szczególności w wizji naszego społecznego środowiska, dzięki któremu, w którym i przez które istniejemy oraz mamy kontakt z resztą rzeczywistości. Akceptację człowiek musi wydobyć, choćby „spod ziemi”. Inaczej jego wysiłek istnienia traci duchową podstawę. „Tonący chwytą się przytwy” – mówi przysłowie. Faktycznie, człowiek bez akceptacji swego życia i miejsca, do którego należy, tonie. Akceptacja tylko jakiejś wyobrażonej wizji przy jednoczesnym totalnym krytycyzmie realnej rzeczywistości grozi redukcją dopływu soków życia z zewnętrznej rzeczywistości. Wyobrażona wizja bez ciągłego kontaktu z pozytywnie ocenianymi realnymi etapami jej wcielania bardzo prędko przechodzi w obraz tandetny, utopijny, schizofreniczny, patologiczny. Nasza pozytywna wizja życia musi być wspierana zewnętrzną inspiracją i otuchą w takim samym stopniu, w jakim musi być wspierana od wewnątrz naszą wolą. Dziecko zabezpieczone jest przed psychicznym zamknięciem się na tak często niemiłą rzeczywistość zewnętrzną przez dar dziecięcej radości i fascynacji otaczającym światem. Człowiek dorosły musi zabezpieczyć się przed tym zamknięciem dojrzałą sztuką akceptacji rzeczywistości. Jednym z imion witalności jest akceptacja.

Akceptacja teraźniejszości stanowi słaby punkt konserwatyzmu od momentu jego powstania. Mimo to punkt ten nie musi ani wprowadzać w „denerwowanie”, ani zmuszać do sięgania po termin „histeria”. Nie musimy się obawiać, że współczesny konserwatyzm jest skostniałym przywiązaniem do historii. Nisbet składa tu wyraźną deklarację, która – moim zdaniem – ma

pokrycie w jego twórczości i w twórczości wielu innych konserwatystów. Ustosunkowując się po siedemnastu latach do swojej książki *The Quest for Community* [*Poszukiwanie wspólnoty*] z 1953 roku, autor wyklucza, „że jest w tej książce jakiegokolwiek lament za przeszłością, jakiegokolwiek nostalgia za wsią, parafią lub innym typem obecnie szeroko wypartych form społecznej wspólnoty, mających miejsce w przeszłości. [...] To nie odrodzenie starych wspólnot jest tym, za czym ta książka przemawia; *to chodzi o ustanowienie nowych form*: form, które są odpowiednie do współczesnego życia i myśli.” (Nisbet 1970a, s. VIII).

Ze stosunku do doświadczenia i historii wyrasta konserwatywna teoria wiedzy, gnoseologia. Konstruowana jest ona w poczuciu dramatyzmu życia człowieka, trudów zmagania się z wymogami i niebezpieczeństwami istnienia, z komplikacją międzyludzkich relacji. Wyrasta ona z heroicznego charakteru ludzkiej egzystencji. Stąd poszukiwanie mocnych podstaw wiedzy, która ma wytrzymywać tak pojmowaną konfrontację z rzeczywistością. Nisbet odwołuje się tu do Burke’a pojęcia „przesąd”. Burke wyprowadza to pojęcie poza wąskie i negatywne znaczenie, jakie nadano mu w oświeceniu – poza znaczenie zabobonu. Kierowanie się zasadami przyjętymi w danej społeczności bez ich pełnej świadomej weryfikacji przez jednostkę okazuje się mieć rozsądniejszy status. Przesąd jest „odmiennym sposobem rozumowania, który wypływa z odczuć, emocji i długiego doświadczenia, tak samo jak z czystej logiki. Przesąd ma swoją wewnętrzną mądrość, która jest wcześniejsza wobec intelektu.” (Nisbet 1986, s. 30). „Jej [wiedzy opartej na przesądzie – P. S.] istotą jest praktyczność. Staje się integralną częścią naszych charakterów, ponieważ jej źródła tkwią w procesie nabywania zwyczajów, przekształcania w ogólną predyspozycję lub »instynkt« wiedzy zdobytej w drodze eksperymentu, świadomego lub nieświadomego, zwyczajnych prób i błędów.” (Nisbet 1986, s. 32).

W ogromnej części nasze postępowanie w złożonym, wymagającym współdziałania i szybkich decyzji życiu jest taką przedrefleksyjną realizacją społecznych, środowiskowych zwyczajów, w końcu postawy ukształtowanej w wyniku własnych doświadczeń i podpatrywanej u innych osób. Nie znaczy to, że zwyczaje są nieomyślne, że nie bywają zastygłe, okrutne i ciemne. Konserwatywne nadanie pierwszoplanowej roli przesądom (przedsądom) jest uznaniem, że poza błędami, jakie możemy w nich odkryć, zawierają one ogromny zasób ludzkiej mądrości, na której wspiera się nasze życie. Ten typ wiedzy konserwatyizm przeciwstawia „sposobom, które dają pierwszeństwo czystemu rozumowi, prostej dedukcji rodzaju, który możemy znaleźć w geometrii, sposobom, które wynoszą światło *indywidualnego* poszukiwania prawdy ponad to, co zostało zapisane w tradycji i doświadczeniu.” (Nisbet 1986, s. 29). Mądrość społecznego doświadczenia jest „mądrością astronomicznie wyższą od ja-

kiejkoľwiek mądrości, jaką można sobie wyobrazić w pojedynczym człowieku.” (Nisbet 1986, s. 28). Bardzo zgrabnie ujmuje wartość konserwatywnego przesądu Marcin Król w sformułowaniu „racjonalny przesąd i przesądny racjonalizm” (Król 1999).

Uznanie zdecydowanego pierwszeństwa elementów empirycznych przed dedukcyjnym rozumowaniem w teorii humanistycznej uważam za warunek trzeźwości tej teorii. Dedukcyjne składanie wiedzy z posiadanych elementów przypomina próbę złożenia razem wierzchołków gór lodowych: dopiero praktyczne próby odsłaniają stopniowo, jakiego kształtu góra kryje się pod każdym wierzchołkiem i jakie złożenie jest możliwe, a jakie nie. Uczyc się życia z teorii i w drodze dedukcji, a nie z praktycznych prób i teorii tworzonych dopiero na ich podstawie – to pomysł absurdalny. Sprawa byłaby zupełnie oczywista, gdyby nie superdedukcyjne teorie humanistyczne, osiągnące ogromne wpływy i nadzwyczajny prestiż pod koniec dwudziestego wieku. Taką teorią w sposób zdecydowany jawi mi się opublikowana w 1971 roku teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa, profesora filozofii Uniwersytetu Harvarda, liberała.

Wszelkie cechy misternej konstrukcji sprawiedliwego społeczeństwa Rawls wyprowadza (dedukuje) z teoretycznej sytuacji pierwotnej. Jest to sytuacja wyobrażona. Oto grupa ludzi, znajdująca się jakby w zaświatach, konstruuje zasady życia społeczeństwa, w którym dopiero przyjdzie im się urodzić. „Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swojego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale [...]” (Rawls 1994, s. 24). Wyobrażanie sobie, że jesteśmy w sytuacji pierwotnej, to – zdaniem Rawlsa – najlepszy sposób na budowanie „uczciwych i bezstronnych porozumień” (Rawls 1994, s. 25).

Przeciwnie do Rawlsa twierdziłbym, że podstawą do rozwiązywania problemów społeczeństwa jest ich znajomość, czyli życie w tym społeczeństwie, a nie w zaświatach. Najważniejszą siłą kazącą dążyć do sprawiedliwości okazuje się ból niesprawiedliwości, odczuwany na własnej skórze bądź postrzegany u innych. Rawls chce budować teorię sprawiedliwości bez tych punktów wyjścia. W zasadniczym stopniu lokuje swoją świadomość w logicznym konstrukcie sytuacji pierwotnej (ludzi w zaświatach), a nie w napięciach i dramatach społeczeństwa, na przykład amerykańskiego. Dzieło Rawlsa kojarzy mi się z komiksami *science fiction*. Nie neguję sensowności konstrukcji sytuacji pierwotnej, czyli innymi słowy, dedukcyjnego wysiłku zdobycia się na bezstronność. Neguję proporcje podziału uwagi między logiczną konstrukcję a empiryczną rzeczywistość. Konserwatywne przywiązanie do empirii jawi się teraz jako oczywistość wcale nie tak oczywista.

*

*

*

Robert Nisbet, urodzony w 1913 roku, głośny amerykański socjolog, historyk myśli społecznej i filozof polityczny, jest ważną postacią renesansu myśli konserwatywnej, który nastąpił w Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej. Russell Kirk w swojej monografii poświęca dziełu Nisbeta *The Quest for Community* [Poszukiwanie wspólnoty] z 1953 roku wiele stron, nazywając to dzieło „jednym z wcześniejszych studiów tego rodzaju [chodzi o konserwatywną reformę nauk społecznych – P.S.], które pozostaje w pierwszym szeregu ważności [...]” (Kirk 1953, s. 420). Kariera naukowa Nisbeta jest związana zasadniczo z Uniwersytetem Kalifornijskim w Berkeley, prestiżową uczelnią zachodu Ameryki. W latach 1961–1962 piastował funkcję prezydenta Socjologicznego Towarzystwa Pacyfiku. W latach późniejszych pracował na Uniwersytecie Arizony. Na zasadzie profesury gościnnej utrzymywał kontakty z prestiżowymi ośrodkami naukowymi wschodu Ameryki: Uniwersytetem Columbii w Nowym Jorku i Uniwersytetem w Princeton. Był członkiem Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk. Jako wizytujący profesor odwiedził Europę i Uniwersytet w Bolonii. Pod koniec swej kariery związał się z Uniwersytetem Columbii jako profesor emerytowany. Oto lista jego ważniejszych prac:

- *The Quest for Community* [Poszukiwanie wspólnoty], 1953;
- *Emile Durkheim*, 1965;
- *The Sociological Tradition* [Tradycja socjologiczna], 1967;
- *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development* [Zmiana społeczna i historia. Aspekty zachodniej teorii rozwoju], 1969;
- *The Social Bond* [Więź społeczna], 1970;
- *The Degradation of Academic Dogma* [Degradacja dogmatu akademickiego], 1971;
- *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought* [Filozofowie społeczni. Wspólnota i konflikt w myśli zachodniej], 1973;
- *Twilight of Authority* [Zmierzch autorytetu], 1976;
- *The History of the Idea of Progress* [Historia idei postępu], 1980;
- *Przesądy. Słownik filozoficzny*, 1982;
- *Conservatism. Dream and Reality* [Konserwatyzm. Marzenie i rzeczywistość], 1986;
- *The Present Age. Progress and Anarchy in Modern America* [Współczesność. Postęp i anarchia we współczesnej Ameryce], 1988.

Nowożytność jako upadek wspólnoty

„Mimo niemającej równej kontroli fizycznego środowiska, akumulacji materialnego bogactwa, bezprecedensowego rozprzestrzenienia się kultury w życiu mas, co wszystko przysparza chwały obecnym czasom, jest wiele powodów, aby przypuszczać, że wkraczamy już w nowy Wiek Pesymizmu.” (Nisbet 1970a, s. 19) – tak Robert Nisbet charakteryzował atmosferę Świata Zachodu w swej pracy *The Quest for Community* [*Poszukiwanie wspólnoty*] w roku 1953. Wszystkie zawrotne procesy przemian w czasach najnowszych nieoczekiwanie przyniosły rezultaty gaszące spodziewaną dumę i zadowolenie: „Nie wolna jednostka, lecz zagubiona; nie niezależność, lecz izolacja; nie odkrycie siebie, lecz obsesja na własnym punkcie; nie zwycięstwo, lecz bycie zdobytym [...]” (Nisbet 1970a, s. 12). Dominujące w wypowiedziach intelektualistów słowa to „dezorganizacja, dezintegracja, upadek, brak bezpieczeństwa, załamanie, niestabilność” (Nisbet 1970a, s. 7). Osłabła „wiara człowieka w samego siebie” (Nisbet 1970a, s. 22).

Kreślenie pesymistycznego obrazu współczesności (ale tak samo przeszłości i przyszłości) jest – uważam – zabiegiem pożądanym. Elementy takie zawsze w życiu występują. Życie można zdefiniować jako nieustanną walkę o osiągnięcie i utrzymanie określonych stanów. Stany te trwają, póki trwa nasz wysiłek odpierający działające cały czas siły rozkładu. Istnienie sprowadza się do nieustannego heroizmu. Tkwi w tym obrazie nieusuwalny element pesymizmu. Kreślenie pesymistycznego obrazu życia ma sens, jeżeli jego zamiarem i efektem jest mobilizowanie sił duchowych autora i czytelnika do odparcia określonych zagrożeń, do odsunięcia ich na dalszy plan. Element pesymizmu ma sens, jeżeli jest podporządkowany sprawie ludzkiej witalności. Nisbet całą energię w omawianej pracy i kilku innych publikacjach koncentruje na jednym, bardzo efektywnym narzędziu, nadającym siłę człowiekowi: wspólnotocie.

Wiek dwudziesty dziedziczy głęboko osłabioną kulturę wspólnotowości – wysuwa swą zasadniczą tezę Robert Nisbet. Wiek dziewiętnasty, „wiek indywidualizmu i racjonalizmu”, „widział istotę społeczeństwa w solidnym fakcie odrębnej jednostki – autonomicznej, samowystarczalnej i stabilnej, a istotę historii – w postępującej emancypacji jednostki z tyrańskich i irracjonalnych odmian statusu, odziedziczonych z przeszłości.” (Nisbet 1970a, s. 4). „Nauki polityczne i ekonomiczne, w swych dominujących formach, traktowały o prawnych i ekonomicznych atomach – abstrakcyjnych istotach ludzkich – i bezosobowych relacjach wytwarzanych przez rynek lub ograniczone ogólne prawodawstwo. Wszystkie społeczne i kulturowe różnice zostały sprowadzone przez racjonalistów do różnic ilości i intensywności indywidualnych pasji i pożądań. Stabilność jednostki

była funkcją jej niezmiennych instynktów i jej suwerennego rozumu [...].” (Nisbet 1970a, s. 6).

Budowanie społeczeństwa z autonomicznych jednostek zostało zapoczątkowane przez rewolucję francuską. Była ona potężnym impulsem wyrrywającym jednostki z ich dotychczasowej wspólnotowości. Walka z ancien régime'em była walką ze średniowiecznymi pozostałościami: gildiami kupieckimi i rzemieślniczymi cechami, komuną wiejską, patriarchalną rodziną i religijnymi związkami. Walka ta otrzymała teoretyczne przygotowanie od francuskiego oświecenia, darzącego wrogością średniowieczne dziedzictwo. W miejsce – jak uważali rewolucjoniści – skażonych średniowieczem, ciasnych, lokalnych powiązań rewolucja zaproponowała obywatelstwo w wielkim, nowoczesnym, racjonalnie zaprojektowanym państwie narodowym. Jednakże każdy obywatel w wielkim państwie został faktycznie skazany na małość, bezsilność, zagubienie i samotność. Szczytny w swych intencjach, sztuczny w założeniach projekt nie wytrzymał konfrontacji z rzeczywistością – spowodował w wyniku eksplozję terroru i ustanowienie cesarstwa przez Napoleona. To właśnie w reakcji na wypadki rewolucji francuskiej uformował się konserwatywny nurt filozoficzno-polityczny, którego przedstawiciele zwracali uwagę na głębię i złożoność wspólnotowego charakteru bytu człowieka. „Dla filozofów konserwatywnych największymi zbrodniami rewolucji francuskiej były nie te, popełnione na jednostkach, ale te, popełnione na instytucjach, grupach i osobowych statusach.” (Nisbet 1970a, s. 24).

Kolejnym czynnikiem osłabiającym zachodnią kulturę wspólnotowości był nurt protestantyzmu, który również przeciwstawiał się średniowieczu: średniowiecznej korupcji instytucji Kościoła i życia religijnego. „Dla Lutra i Kalwina istota religii leżała nie w zewnętrznych aktywnościach czy związkach, ale w mocy indywidualnej wiary. [...] W protestantyzmie zawiera się trwała wiara, że eksternalizacja religii jest jej degradacją. [...] Zawiera się mało pozytywnych uczuć dla wspólnotowych, związanych z sakramentami i dyscypliną aspektów religii. [...] zasadnicze elementy chrześcijaństwa zostały zachowane w protestanckiej teologii: sama w sobie jednostka, wszechpotężny, odległy Bóg oraz łaska Boża. Wszystko inne zostało wykreślone przez reformatorów, których odraza do rzymskiego zepsucia zawiodła stopniowo do przeklęcia wszystkich instytucjonalnych i ceremonialnych aspektów, uważanych za kanały zepsucia.” (Nisbet 1970a, s. 92–93). Podobnie jak w przypadku rewolucji francuskiej, gwałtowne niszczenie starych struktur doprowadziło do pospiesznej konstrukcji nowych, które „były prawie tak samo sztywne, a być może bardziej tyrańskie niż jakiegokolwiek w Kościele rzymskim” (Nisbet 1970a, s. 93). Zjawisko to dotyczyło szczególnie kalwińskiej Genewy.

Równoległe mechanizmy rozwiązujące wspólnotowe więzy obserwuje Nisbet w formowaniu się kapitalizmu. Na potrzeby rozwoju nowych spo-

sobów produkcji stare, niewydajne struktury ekonomiczne zostały rozbite na pojedyncze atomy. Kapitalizm, jak protestantyzm, odwołuje się do niezależnych jednostek, do ich indywidualnej motywacji. „Podobnie jak w protestantyzmie, indywidualna osoba, w większym stopniu niż grupa, stała się centralną jednostką. Lecz zamiast czystej wiary, indywidualny zysk staje się głównym źródłem aktywności.” (Nisbet 1970a, s. 94). Uwolnione, w praktyce i teorii, ze starych więzów jednostki składane są w nową strukturę, gdzie związek z konkretnymi innymi jednostkami schodzi na dalszy plan w stosunku do pewnej idealnej zasady. „Jak protestantyzm starał się zreasymilować ludzi w niewidzialną wspólnotę Bożą, tak kapitalizm podjął się reasymilacji ich w bezosobową i racjonalną strukturę wolnego rynku.” (Nisbet 1970a, s. 94).

Na potwierdzenie swojej tezy Nisbet odwołuje się do obserwacji wielu wybitnych myślicieli, których tezy mają podobny wydźwięk. Między innymi przywołuje skreślony przez Karola Marksa (1818–1883) obraz burżuazji, bezwzględnie rozbijającej wszelkie feudalne czy sentymentalne związki między ludźmi, zastępując je „nagim interesem”, czystą relacją pieniężną. Przywołuje obserwację Ferdinanda Tönnisa (1855–1936) słabnięcia związków wspólnotowych (*Gemeinschaft*), zabarwionych silnie osobistymi relacjami między ludźmi, które to związki wypierane są przez relacje stowarzyszeniowe (*Gesellschaft*), mechaniczne, racjonalne i bezosobowe. Zbieżne z myślą Nisbeta jest wskazanie przez Maxa Webera (1864–1920) na rozwój i dominację w nowożytnym społeczeństwie zachodnim biurokracji oraz mechanicznej administracji.

Wielkie procesy przemian nowożytnych były jednocześnie wielkim odwrotem od kultury wspólnotowości. Poszukiwanie tego, co zostało zagubione, odsyła naszą myśl do średniowiecza. Tam znajdujemy cechy życia społecznego, które mogą mieć dla nas zaskakująco dużą moc inspirującą. „Pierwszą [taką cechą – P. S.] jest fundamentalne znaczenie w średniowiecznym społeczeństwie – w jego ekonomii, religii i moralności – małej grupy społecznej. Takie organizacje jak rodzina, gildia, społeczność wiejska i klasztor kształtowały większość kulturalnego życia tego czasu. Drugim faktem, wpływającym z pierwszego, jest centralne znaczenie osobistego statusu, *członkostwa*, w społeczeństwie. W wiekach średnich – pisał Jacob Burckhardt – »człowiek był świadomy siebie tylko jako członek rasy, ludu, stowarzyszenia, rodziny czy korporacji – tylko za pośrednictwem jakiejś ogólniejszej kategorii«.” (Nisbet 1970a, s. 80). Rozbudowana rodzina była zespołem pełniącym szerokie funkcje społeczne: ją obarczano podatkami i grzywami, jej przypadały honory, ona podejmowała decyzje dotyczące zawodu, majątku, małżeństwa i wychowywania dzieci. Techniczna struktura podziału ziemi (wspólne pastwiska) wymuszała na chłopach duży stopień wzajemnych zależności i wspólnoty decyzji. Miasta średniowieczne były w swojej

genezie zespołami stowarzyszeń kupców i rzemieślników, podobnie uniwersytety – gildiami nauczycieli i studentów. Życie religijne było „zapośredniczone przez członkostwo w widzialnej wspólnocie” (Nisbet 1970a, s. 84), najmocniejszej – klasztornej; najpowszechniejszej – parafialnej. Moc życia wspólnotowego miała swoje odzwierciedlenie w prawie: „Prawo i zwyczaj były w istocie nierozróżnialne, obydwa były czymś niewiele więcej niż wewnętrznym porządkiem stowarzyszeń.” (Nisbet 1970a, s. 84).

Zastanówmy się nad konserwatywnym odwoływaniem się do średniowiecza. To odwoływanie się ma wymiar historiozoficzny. Rozumiem je jako próbę spojrzenia na współczesne życie z zewnątrz. Jest to sięgnięcie w odległe czasy, jak powrót pamięcią do dzieciństwa, by przypomnieć sobie, jakie idee i jakie odczucia były podstawą naszego procesu dojrzewania. Zagłębienie się w tak odległe kulturowo czasy jest wolne od niebezpieczeństwa mechanicznego przenoszenia wzorców. Nikt nie myśli o przeniesieniu feudalnej stratyfikacji, kulturowej i materialnej mizerności niższych klas, wyniosłej pozycji Kościoła, opierającej się na łatwym powoływaniu się na nadprzyrodzoność.

Średniowiecze jest – według mnie – inspirujące dzięki wyrazistej obecności dwu elementów: ciężaru i niebezpieczeństwa życia oraz religijnej i ideowej pasji (idei honoru). Działanie obydwu elementów zostało radykalnie stłumione w społeczeństwie nowożytnym. Zdołało się ono uwolnić od powszechnej groźby głodu i nędzy oraz od wszędobylskiej obecności niebotycznych idei, która rodziła sporo sztuczności i hipokryzji. Ale niebezpieczeństwo i ideowa pasja okazują się niezbywalnymi składnikami życia. Ludzka vitalność jawi się jako wypadkowa wymuszonego heroizmu i pościgu ku doskonałości (perfekcjonizmu).

Nisbeta powrót myślą do genezy nowożytności jest sposobem szukania rozwiązań problemów człowieka połowy dwudziestego wieku. Konieczność zastosowania tak szerokiej perspektywy odkrywa skalę tego, co wymknęło się człowiekowi Zachodu w czasie jego oszałamiającej nowożytnej metamorfozy. Sformułuję twierdzenie, że wielkość tej straty jest dialektycznie skrywana przez małość jej fizycznych rozmiarów i delikatność natury. Owa strata to uwiąd osobistych więzi międzyludzkich. Więzy jednostki z konkretnymi ludźmi zostały w życiu społecznym wyparte przez więzi z instytucjami. Tymczasem – pragnę zauważyć – bezpośrednie więzi z ludźmi cechuje wielka dynamika życia duchowego. Atrofia tych więzi musi pociągnąć za sobą atrofię życia jednostki, patologie życia społecznego.

Sądzę, że poniższy wywód jest sprecyzowaniem i uzupełnieniem myśli Nisbeta. Nowożytna anemia wspólnot małych i średnich rozmiarów to wynik zaniku więzów osobistych w życiu społecznym. Więzy osobiste zostały oddzielone od więzów instytucjonalnych, a zarazem mocno zredukowane do prywatnej sfery bliskich i znajomych. Człowiek rozrastające się instytucje

przestał obdarzać osobistą afekcją, zaangażowaniem, oddaniem, troską. Przestał utożsamiać swoje życie z przynależnością do konkretnych instytucji. Stały się one tylko zewnętrznym, traktowanym instrumentalnie środowiskiem służącym realizacji życia prywatnego. „Ja – to moje życie prywatne, a mój udział w życiu społecznym – to konieczność zapewnienia sobie środków do prywatnej egzystencji.” – mówi człowiek nowożytny z dolnych i średnich warstw społeczeństwa.

W kulturze nowożytnej nastąpiło mocne rozszczepienie tego, co intensywnie przenikało się w kulturze średniowiecznej. To osobiste utożsamianie się ze swoją małą rolą społeczną chłopą, rybaka, rzemieślnika, kupca, mieszkańca wsi, miasta dawało prężność i znaczenie średniowiecznym wspólnotom. W konserwatywnym inspirowaniu się średniowieczem chodzi o wzmocnienie instynktu życia grupowego, będącego naturalną reakcją na nieustanne zagrożenia. Zapewne w pierwszej kolejności zagrożenie budowało w człowieku średniowiecza poczucie tożsamości osobistego losu z losem rodziny, cechu, wsi czy miasta. Również zagrożenie kreowało instynkt hierarchii jako składnik instynktu grupowego. Zdyscyplinowane grupowanie się wokół sprawnego kierownictwa stanowi warunek przetrwania.

Celem konserwatywnej inspiracji średniowieczem jest również wzmocnienie perspektywy *sacrum* w kulturze i życiu społeczeństwa. Perspektywa ta ma dla ludzi wartość sama w sobie, ale jednocześnie ma poważne znaczenie w porządkowaniu, mobilizowaniu, nadawaniu siły i trwałości ludzkim działaniom. Perspektywa *sacrum* może również łączyć czynniki osobiste i instytucjonalny występujące w więzach społecznych. *Sacrum* zdobywa sobie jednocześnie głębokie osobiste oddanie ludzi i respekt instytucji. Dzięki temu może zbliżać jednostki do instytucji, wytrącając jednostki z izolacji i egoizmu; może też zbliżać instytucje do jednostek, będąc hamulcem bezduszności tychże instytucji.

Podsumujmy nasze rozważania. Stosunki osobiste i stosunki instytucjonalne łączy dialektyczny związek. Tyle samo je różnicuje i oddziela od siebie, ile zbliża i łączy. Instytucjonalizacja stosunków osobistych wydaje się ich śmiercią, inwazja stosunków osobistych w instytucjonalne – to kumoterstwo, a w rezultacie śmierć instytucji. Ale relacje osobiste zginęłyby w swej kameralności, ograniczoności i anarchii bez instytucji, a instytucje stałyby się absurdalnymi i ślepymi machinami, gdyby pozbawić je osobistego zaangażowania ich członków, wznoszącego się ponad bezosobowy przepis. Pozytywna dynamika relacji międzyludzkich zawiera się właśnie w syntezie odległych żywiołów: osobistego i instytucjonalnego. Tezę Nisbeta o upadku życia wspólnotowego w nowożytności próbuję doprecyzować i pogłębić, stawiając tezę o rozszczepieniu więzów osobistych i instytucjonalnych w kulturze nowożytnej.

Istotny upadek życia wspólnotowego w nowożytnych społeczeństwach Zachodu przejawia się – zauważa amerykański konserwatysta – paradoksalnie również w erupcji bardzo intensywnych, lecz wypaczonych form wspólnotowości. Zjawisko to zaznacza się najmocniej w kręgach młodzieży, z racji jej delikatności i temperamentu, ale nie ogranicza się, oczywiście, tylko do tych kręgów. Te wypaczone formy wspólnotowości uszereguję mniej więcej rosnąco według stopnia niebezpieczeństwa, jakie stwarzają zwłaszcza swoim członkom, ale i otoczeniu. Najłagodniejszą jest wspólnota, której najgłośniejszy przykład stanowi „zgromadzenie Woodstock”. Wspólnotę tę charakteryzuje głęboko przeżywana przez uczestników „krótkotrwała świadomość »bycia razem«, wrażenie ucieczki z zimnych przestrzeni powszednich stosunków społecznych” (Nisbet 1998, s. 345). Na kolejnym miejscu lokują się „ruchy kontestatorskie”. Na najwyższym stopniu znajdują się *ex aequo* sekty kultowe typu Moona, Hare Krishna i gangi (Nisbet 1998, s. 348). Nabór do sekt dokonuje się w drodze „prania mózgów” (Nisbet 1998, s. 348), do przestępczych gangów pcha młodych ludzi „nie ubóstwo, lecz uwiąd więzi społecznych, więzi rodzinnych, sąsiedzkich, parafialnych” (Nisbet 1998, s. 345).

Wspólną przyczyną powstawania wszystkich tych wypaczonych form jest – Nisbet sięga tu po termin Dostojewskiego – „głód wspólnoty” (Nisbet 1998, s. 349), a dokładniej: drastyczna forma, prowadząca do desperackich prób jego zaspokojenia. To zaspokojenie przyjmuje postać, której wyrażenie amerykański socjolog znowu zapożycza od rosyjskiego pisarza: zaspokojeniem tym jest „znalezienie tego, w którego by wszyscy uwierzyli i wszyscy mu się pokłonili, i to koniecznie *wszyscy razem*.” (Nisbet 1998, s. 345). Innymi słowy, jest to rodzaj wspólnot, w których jednostki bardziej czy mniej dobrowolnie wyrzekają się swojej autonomii, indywidualnej tożsamości, odpowiedzialności. Zauważmy tu jeszcze drugą cechę, której Nisbet wprowadzić nie eksponuje, ale która powszechnie występuje w podanych przykładach. Tą cechą jest silne izolowanie się od otoczenia, od krytykowanego „normalnego społeczeństwa”.

Wymienione wypaczone formy wspólnotowości nazwę „wspólnotami ekstremalnymi”. Wspólnoty te są ekstremalne w podwójnym sensie. W pierwszym znaczeniu są one ekstremalne ze względu na radykalność swego wewnętrznego klimatu, obcego dominującemu klimatowi zasadniczego trzonu społeczeństwa; z punktu widzenia tego trzonu duch i klimat wspólnot ekstremalnych są bardzo sztuczne (sekty) lub nienadające się absolutnie do przyjęcia jako normalny tryb życia (gangi); oczywiście, klimat ten oceniany jest w płaszczyźnie moralnej niezwykle surowo. W drugim znaczeniu wspólnoty są ekstremalne jako mało liczne, nietypowe wspólnoty funkcjonujące na marginesie życia społecznego, choć wspólnoty głośnie przez swe dziwaczne i oburzające dla reszty społeczeństwa postępowanie.

Wyróżnienie „wspólnot ekstremalnych” jako typu wspólnot wypaczonych nasuwa mi potrzebę wyróżnienia dopełniającego go typu, mianowicie „wypaczonych wspólnot naturalnych”. Groźną, deprawującą lub przynajmniej zdecydowanie niepożądaną postać mogą przybrać nie tylko jakieś specjalnie formowane skutkiem „głodu wspólnoty” twory, lecz już istniejące naturalne wspólnoty, jak rodzina, wspólnota sąsiedzka, wspólnota pracownicza, w końcu wspólnota państwowa. W rodzinie może, na przykład, wytwarzać się klimat bezkrytycznego popierania krewnych, izolowania się od sąsiadów, wychowania do przestępczości i pijaństwa. Przykładem wspólnoty sąsiedzkiej, którą moglibyśmy uznać za wypaczoną, jest miejskie getto – dzielnica wychowująca do przestępczości, skazująca swych mieszkańców na izolację od reszty świata, będąca wręcz synonimem owego zamknięcia. W swych wywodach Nisbet wskazuje czasami na przykład getta. Również w jakiejś małej wspólnotce pracowniczej może wytworzyć się klimat wysoce zakrzepłej rutyny sposobu pracy. W końcu cała wielka polityczna wspólnota państwowa może przybrać formy, które dość powszechnie uznawane są za wypaczone. Za takie uchodzą faszystowskie i komunistyczne państwo totalitarne.

Mamy więc oczywisty dowód, że niebezpieczeństwem jest nie tylko uwiąd wspólnoty, ale i jej energiczna, tyle że wypaczona postać. Nisbet stosunkowo mało miejsca poświęca niebezpieczeństwu wspólnot wypaczonych, z jednym tylko wyjątkiem – nadmiernie rozrośniętej wspólnoty państwowej. I nawet nie bierze pod uwagę najsurowszej jej formy – państwa totalitarnego, lecz łagodniejszą postać – scentralizowane, biurokratyczne, demokratyczne państwo dobrobytu; postać przez wielu, a nawet większość uważaną za formę wprost pozytywną i wysoce pożądaną. Czy taka hierarchia niebezpieczeństwa jest zasadna? Sądzę, że tak – z pewnym jednak uzupełnieniem. Dla Nisbeta głównym niebezpieczeństwem zagrażającym życiu społecznemu jest uwiąd zdrowej wspólnotowości. Główne niebezpieczeństwo ma postać braku, postać bierną. Scentralizowane, demokratyczne państwo w zasadzie nie jest przeciwnikiem agresywnym. Największe niebezpieczeństwo polega – zdaniem Nisbeta – właśnie na tym, że państwo to obywatele przyjmują dobrowolnie, a nawet chętnie. Jeżeli się wczytamy w wypowiedzi amerykańskiego konserwatysty, to wyczytamy, że nie tyle państwo tłumi życie społeczne, ile szukające wygody życie społeczne pozwala na wzrost niezdrowych ambicji państwa.

Główną zatem przyczyną jest uwiąd życia społecznego, życia wspólnotowego, naturalne ciążenie ku wygodzie i bierności. Sądzę, że właśnie taką postać ma główne niebezpieczeństwo dla życia: postać naturalnego ciążenia ku bezruchowi, spokojowi, wygodzie, rutynie, bezpieczeństwu. Niebezpieczeństwo aktywne, zachowania wysoce agresywne mają charakter wtórny, stanowią desperacką reakcję człowieka na brak, którego nie umie zaspokoić.

W makroplanie swych rozważań Nisbet niebezpieczeństwo wspólnot, które nazwał „ekstremalnymi”, minimalizuje. Są one dla niego „z samej zasady tworem niestabilnym” (Nisbet 1998, s. 349), niezdolnym do trwalszego i powszechniejszego zaspokojenia „głodu wspólnoty”. Zauważmy, że cechą wszystkich wspólnot o postaci wypaczonej, tych wyróżnionych przez nas jako „ekstremalne” i tych wyróżnionych jako „naturalne”, jest silne izolowanie się od społecznego otoczenia. To poważnie ogranicza zasięg ich działania, a tym samym stopień ich niebezpieczeństwa. Nie dotyczy to tylko jednej wspólnoty wypaczonej, która wcale nie chce się ukrywać ani izolować – tą wspólnotą jest „totalna wspólnota polityczna” (Nisbet 1998, s. 349). Dlatego też amerykański konserwatysta koncentruje na niej swą uwagę.

Rozważania te chcę uzupełnić jeszcze jednym wątkiem. Negatywne czy wręcz zgubne oddziaływanie wspólnot wypaczonych możemy podzielić według kryterium wywoływania w swych członkach niepożądanych zachowań biernych lub wywoływania takich zachowań czynnych. Niektóre sekty, wspólnoty typu Woodstock, wspólnoty narkomanów mają na swych członków zgubny wpływ, odciągając ich od reszty społeczeństwa, kierując ich uwagę w urojony świat. Jakkolwiek takie oddziaływanie wspólnot może rujnować życie wchodzących w nie ludzi, nie są one w makroskali społecznej bardzo groźne – właśnie wskutek swej bierności i izolowania się. W kategoriach sformułowanych we wstępie do niniejszej pracy o słabości tych wspólnot będzie decydował ich przesadny perfekcjonizm, dążenie do realizacji swoiście pojmowanych wartości duchowych.

Groźniejsze są wspólnoty pielęgnujące niepożądane zachowania czynne: wspólnoty przestępcze i fanatyczne wspólnoty ideowe. Zauważmy na marginesie, że zjawisko przestępczości jest przede wszystkim zjawiskiem wspólnotowym, przestępczość indywidualna stanowi tu niewielki procent. Wspólnoty wypaczone o aktywnym, agresywnym charakterze można znowu podzielić na działające skrycie i jawnie. Ten podział będzie się z grubsza, ale nie dokładnie, pokrywał z podziałem na wspólnoty przestępcze i fanatyczne ideowe. Ponownie mniej groźne w makroskali okażą się – wskutek ograniczoności aspiracji, „kameralnego” charakteru – wspólnoty działające skrycie. W kategoriach ze wstępu obserwacja ta wyrazi się następująco. Wspólnoty działające skrycie rozwijają swoją vitalność, uznając, że dodatkowo ją zwiększą przez odciążenie jej od balastu perfekcjonistycznego, naiwnego świata wartości duchowych. To zdecydowane odwrócenie się ich od perfekcjonistycznego świata wartości stanowi o ich słabości.

Jawność odsłania i uniemożliwia złe zamiary, ale tym groźniejsze stają się wypaczone wspólnoty, pragnące bezczelnie i bezwstydnie realizować swój proceder jawnie. Aby mogły to czynić, muszą zawładnąć państwem. Przestępczość kryminalna, która rozwija swą działalność na wielką skalę, wprowadzie nie zaczyna od dążenia do jawności, ale na tym kończy. Najpierw

przedstawiciele świata przestępczego dążą do zapewnienia sobie niekaralności swego tajnego proceduru, uciekając się do korupcji lub zastraszania pojedynczych urzędników państwowych, w miarę osiągania sukcesów dążą do coraz szerszej legalizacji swej działalności przez skorumpowane państwo. I znowu uwaga nasza skierowała się na państwo. W kategoriach, które sformułowałem we wstępie, rozpatrywane wspólnoty wypaczone są szczególnie niebezpieczne, ponieważ łączą witalizm z walką o kształt oficjalnego świata wartości, wchodzą, choć destruktywnie, na pole perfekcjonizmu. Ich słabością, która jednak niebezpiecznie późno może dać znać o sobie, jest fakt, że walkę o świat wartości podejmują tylko na zewnątrz; nie podejmują wewnętrznej walki moralnej o to, by samym jak najlepiej ten świat wartości rozumieć.

Podstawowym warunkiem zdrowia życia społecznego jest według Nisbeta oddolnie rozwinięta zdrowa struktura życia wspólnotowego – a nie zdrowe jednostki ani zdrowe państwo mimo wielkiej sugestywności zwłaszcza tego drugiego rozwiązania. Podstawowym niebezpieczeństwem nie jest wypaczona wspólnotowość, choć katastrofa przyjmuje właśnie taką formę. „Nie sama wspólnotowość jest groźna [...]” (Nisbet 1998, s. 348). Podstawowym problemem jest atrofia wspólnotowości, to ona sprzyja powstawaniu szaleńczych wspólnot i wytwarza pustkę, w której one mogą się rozwijać.

Typologia wspólnot

Interesującą typologię wspólnot podaje Robert Nisbet w swej drugiej książce poświęconej tej problematyce: *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought* [*Filozofowie społeczni. Wspólnota i konflikt w myśli zachodniej*], wydanej w 1973 roku. Typologia ta jest oryginalnym, śmiało skreślonym szkicem. Posłużyła ona autorowi do posegregowania materiału z zakresu historii myśli społecznej, którego prezentacja jest zasadniczym celem książki *The Social Philosophers...* Typologia Nisbeta stanowi obdarzoną temperamentem próbę usystematyzowania różnorodności ludzkich związków. Daleka pozostaje od wyczerpującego ujęcia tego problemu, ale zawiera wiele interesujących uwag, hipotez i ocen.

Nisbet wyróżnia sześć typów wspólnot. Pierwsze trzy uznaje za mające zasadnicze znaczenie w zachodniej myśli społecznej i jednocześnie w zachodnich dziejach. Są to: wspólnota militarna, wspólnota polityczna i wspólnota religijna. Kolejność rozpatrywania tych wspólnot zdradza specyficzny zamysł autorski. Uderzające jest rozpoczęcie analiz od wspólnoty militar-

nej. Nisbet uzasadnia je historyczną rolą tej wspólnoty w powstaniu cywilizacji śródziemnomorskiej (rozbiła pierwotną wspólnotę pokrewieństwa) oraz w rozwoju cywilizacji europejskiej. Autor pisze: „Jeżeli zapytamy, co było pierwszą przyczyną upadku organizacji pokrewieństwa na Zachodzie, odpowiedzią musi być: wojna. [...] Pomimo niechęci do wojny i jej efektów, jaką żywimy, pozostaje faktem, że bez ciągłej presji wojny na Zachodzie w przeciągu gdzieś dwudziestu pięciu wieków byłoby niemożliwym liczyć na bardzo wiele z tego, co nazywamy zachodnią cywilizacją.” (Nisbet 1973, s. 4).

W drugiej kolejności Nisbet rozpatruje wspólnotę polityczną. Jest ona „najpotężniejszą formą zachodniej wspólnoty – na pewno od zmierzchu wieków średnich” (Nisbet 1973, s. 4). Jednakże u jej genezy, jak i cały czas w jej zapleczu znajdujemy wspólnotę militarną. W szczególności centralizacja władzy „jest produktem transferu do społeczeństwa cywilnego koncepcji zrodzonych przez wojnę.” (Nisbet 1973, s. 4).

Trzecim typem wspólnoty jest wspólnota religijna. Powstanie i rozwój tej wspólnoty dokonywały się w konflikcie z innymi typami wspólnot. „Tylko w takich okolicznościach, jak widzimy, stało się możliwe dla proroków uniwersalnego bóstwa wyrwać jednostki z ich tradycyjnych, głównie opierających się na pokrewieństwie, struktur wiary i stopić je w nowe wspólnoty oparte na wierze, która przekracza wszystkie lokalne i etniczne związki.” (Nisbet 1973, s. 5). Walka pozostała istotnym składnikiem losu tej wspólnoty do dziś: „Czasy od Pawła do naszych były prawie nieprzerwanym konfliktem między religijnymi wartościami a właściwymi innym sferom społeczeństwa.” (Nisbet 1973, s. 5).

Już ta część typologii Nisbeta skłania do sformułowania kilku komentarzy. Po pierwsze – zauważmy, że konstruuje on dany typ wspólnoty po prostu wokół danego typu społecznej aktywności. Raczej przyzwyczajeni jesteśmy w odniesieniu do tej problematyki, że mamy do czynienia z jedną wspólnotą – wspólnotą narodową, która przejawia różne rodzaje aktywności: militarną, polityczną, religijną. Przecież to ci sami ludzie walczą na wojnie, w czasie pokoju są poddanymi, wyborcami lub różnego szczebla figurami politycznymi, a cały czas jako wierni chrześcijanie modlą się szczerze bądź z hipokryzją. Wprowadzenie przez Nisbeta optyki odrębnych wspólnot dla odrębnej działalności może być zaskakujące.

Ale jeśli bliżej się przyjrzeć, ujęcie określonej działalności jako aktywności odrębnej wspólnoty nadaje obrazowi bardzo dużą plastyczność. Faktycznie, ludzie i związki między nimi bardzo się zmieniają, gdy nawet ta sama grupa ludzi przesłaby, na przykład, z szeregow partii politycznej do okopów wojskowych. Wyróżnienie jako odrębnych wspólnot militarnej, politycznej i religijnej nasuwa natychmiast konieczność teoretycznego uzupełnienia: muszą one wchodzić w skład wspólnoty wyższego rzędu – wspólnoty narodowej.

Nisbet nie buduje w swej typologii takiego uzupełnienia, choć faktycznie w takiej perspektywie rozumie swoje wspólnoty. Jego typologia sprawia wrażenie mocno niewykończonej konstrukcji teoretycznej. Nie doprecyzował podstawowego pojęcia, jakim jest „wspólnota” (*the community*). Jedy- na parafinicja tego terminu brzmi następująco: „Przez *wspólnotę* rozumiem znacznie więcej niż to, co określone jest przez tylko lokalną wspólnotę. W książce posługuję się tym słowem w jego najstarszym i trwającym nadal sensie relacji między jednostkami, które to relacje charakteryzuje wysoki stopień osobistej bliskości, społecznej spójności lub moralnego oddania oraz ciągłości w czasie. Bazą wspólnoty może być pokrewieństwo, religia, polityczna władza, rewolucja lub rasa. Może nią być, w istocie, każda z wielkiej ilości aktywności, wierzeń czy funkcji. To, co istotne, to żeby baza miała wystarczającą siłę apelacji i dostateczną trwałość, aby zwerbować wiele ludzkich istot, wykształcić lojalność, stymulować wypierający wszystkie inne sens wyodrębnionej tożsamości.” (Nisbet 1973, s. 1).

Brak wykończenia Roberta Nisbeta konstrukcji teoretycznej nie przynosi jego myśli wiele szkody. Ośmielę się powiedzieć, że nawet dodaje wiele wartości. Pozwala jego narracji zanurzać się w strumieniu historii i teraźniejszości społecznego życia, by z przytłaczającego, chaotycznego biegu wydobywać zarysy podstawowych zagrożeń i podstawowych dążeń. W takiej perspektywie nadmierna skłonność do precyzacji jest jak troska żołnierza o czystość munduru w obliczu szarzy nieprzyjaciela. Metafora wojenna jest tu nieprzypadkowa: teorie naukowe powstają na gorącym froncie wojny, za jaki można uznać życie człowieka.

Uwagę w tej typologii wielce przyciąga inicjująca pozycja wspólnoty militarnej. Z wojny zrodziło się państwo, w jakiejś mierze technologia, dyscyplina organizacji w przemyśle i innych sferach, więź narodowa i klasowa, a nawet demokracja i prawa człowieka. W większym lub mniejszym stopniu matką wielu ważkich zjawisk społecznych była wojna. Korzenie wojny są głębsze niż tylko ludzkie zwyrodnienie – poucza nas amerykański konserwatysta. Nisbet wspólnocie militarnej nadaje charakter pierwotnego źródła wielu zasadniczych instytucji pokojowego życia społeczeństwa.

Stanowisko to chciałbym, z jednej strony, zmodyfikować, z drugiej – rozszerzyć. Modyfikacja polegałaby na pozbawieniu wspólnoty militarnej tej zaszczytnej inicjującej roli w życiu społecznym, roli pierwotnego źródła. Rolę tę przekazałbym nie wyróżnionej przez Nisbeta wspólnocie ekonomicznej. Wspólnocie militarnej przyznana by została rola potężnego katalizatora zjawisk społecznych. Natomiast moje rozszerzenie stanowiska Nisbeta wobec wspólnoty militarnej polegałoby na przesunięciu uwagi z pojęcia „wojny, walki orężnej” na najszerzej rozumiane pojęcie „walki”. Cel i spodziewane efekty tego rozszerzenia przedstawię w podrozdziale poświęconym wspólnocie militarnej.

Kolejną uwagą, nasuwającą się mi w związku z typologią wspólnot Nisbeta, jest nieobecność w niej właśnie wspólnoty ekonomicznej. Jeżeli zasadnicze trzy typy wyróżnia on na podstawie głównych form aktywności, to znaczy aktywności militarnej, politycznej i religijnej, nieobecność tu aktywności ekonomicznej staje się brakiem nie do zatuszowania. A przecież w różnych rodzajach ludzkiej aktywności ta jest podstawowa, przed wojenną, polityczną i religijną. Aktywność wojenna może wywierać głęboki i wstrząsający wpływ na kształtowanie się ludzkich wspólnot; aktywność polityczna formuje zasadnicze ramy życia społeczeństw; aktywność religijna (lub rozszerzając jej znaczenie – duchowa) przez swój subtelny, długofalowy wpływ przeobraża oblicze społeczeństw. Wszystko to zasługuje na poważne rozpatrzenie. Zawsze jednakże pozostanie faktem, że aktywność ekonomiczna jest podstawą istnienia człowieka. Aktywność ekonomiczna wiąże największą część ludzi przez największą część czasu ich życia. Zakład pracy bywa najczęściej drugim domem człowieka, płaszczyzną oparcia dla aktywności kulturalnej, formowania się wspólnot zainteresowań, solidarności, wyjściową płaszczyzną do budowania się przynależności jednostki do społeczności miejsca zamieszkania, regionu, a w dalszej kolejności – narodu i społeczności międzynarodowej.

Aktywność ekonomiczna człowieka jest podstawą wszelkiej innej jego aktywności, i to podstawą w sensie daleko głębszym niż bycie tylko „mechaniczną podpórką”, niż zapewnianie tylko warunków zewnętrznych niezbędnych do innej aktywności. Aktywność ekonomiczna stanowi organiczną podbudowę każdej innej aktywności. Oznacza to, że aktywność ekonomiczna i wyższe typy aktywności wzajemnie wpływają jedna na wewnętrzną treść drugiej. Uznanie takiej pozycji aktywności ekonomicznej pozwala myśli teoretycznej głębiej wniknąć w empiryczny byt człowieka. Nisbet nie wyróżnił w swej typologii wspólnoty ekonomicznej. Pozostaje tylko z wielkim uczuciem niedosytu odnotować ten brak.

Pozostałe trzy typy wspólnot wyróżnione w *The Social Philosophers...* są interesujące, a niektóre intrygujące: wspólnota rewolucyjna, ekologiczna i pluralistyczna. Nisbet nie zdradza treści swej intuicji, na podstawie której wyróżnił właśnie te typy spośród możliwie nieskończenie wielu. Nie określił też, w jaką strukturę mogą się wkomponowywać. Odnośnie do wspólnot rewolucyjnej, ekologicznej i pluralistycznej informuje nas jedynie: „Żadna z nich nie może poważnie rywalizować pod względem poświęconej im uwagi lub poświęconej im filozoficznej pasji ze wspólnotą militarną, polityczną czy religijną. Nawet gdy tak jest, to jednak zachodnia myśl społeczna byłaby – wierzę, że udowodniam to w ostatnich trzech rozdziałach – znacznie uboższa bez takich reprezentantów jak jakobini i następcy Marksa i Engelsa, będących przedstawicielami tradycji rewolucyjnej, bez Benedykta, Tomasza More’a i Piotra Kropotkina – reprezentantów tradycji

ekologicznej, oraz bez myślicieli od Arystotelesa do Burke'a i Tocqueville'a, którzy reprezentowali tradycję pluralistyczną." (Nisbet 1973, s. 6).

Ideę rewolucji Nisbet datuje zasadniczo na okres rewolucji francuskiej. Zjawiskami ją poprzedzającymi były w starożytności wojny domowe i przewroty państwowe, w średniowieczu millenarystyczne grupy terrorystyczne i bandy rabunkowe, łączące działalność przestępczą z chłopską rewoltą społeczną, oraz najbliżsi pełnej postaci rewolucji – purytanie pod wodzą Cromwella w siedemnastowiecznej Anglii. Pochodną rewolucji francuskiej jest płomień dziewiętnastowiecznych ruchów rewolucyjnych o zabarwieniu głównie marksistowskim oraz w dwudziestym wieku „iskra, która zapaliła bardzo szerokie obszary Azji, Afryki i Oceanii, jak i Zachodu.” (Nisbet 1973, s. 6).

Z prawdziwą serdecznością traktuje amerykański socjolog wspólnotę ekologiczną: „[...] ten typ wspólnoty, akcentujący naturę, prostotę i naturalny związek między człowiekiem i resztą organicznego i fizycznego świata, stanowił jedną z najznakomitszych – ale także najbardziej pomijanych – tradycji zachodniej filozofii społecznej. Nie wahałem się tak wysoko wyróżnić tej tradycji wspólnoty. Obecne meżne wysiłki, aby przywrócić wspólnocie ekologicznej znaczące miejsce w naszym wysoce technologicznym, upolitycznionym, biurokratyzowanym społeczeństwie, stanowią wystarczające uzasadnienie dla napisania tej części mojej książki.” (Nisbet 1973, s. 6–7).

Na końcu Nisbet zapoznaje nas z typem wspólnoty, o który apelował w swej pierwszej książce – *The Quest for Community* [*Poszukiwanie wspólnoty*]: zapoznaje nas ze wspólnotą pluralistyczną. Jej wartości to „pluralizm, różnorodność, lokalność i rozproszenie władzy” (Nisbet 1973, s. 7). Jak wszystko to, o co nam najbardziej chodzi, tak wspólnota ta jawi się autorowi jako niepewna w swojej egzystencji i zepchnięta na margines: „Losem pluralizmu jest, że nigdy w historii zachodniej filozofii nie był poważnym rywalem dla innych form wspólnoty, jeśli chodzi o siłę przyciągania uwagi. Podstawowej przyczyny nie trzeba daleko szukać. W przeciwieństwie do postulatów jedności, postulaty różnorodności i wielości muszą często wydawać się zaproszeniem do nieporządku, a nawet anarchii.” (Nisbet 1973, s. 7). Jednak „Żyjąc, jak my, w świecie coraz bardziej scentralizowanym i skolektywizowanym, w którym korzenie lokalności i kulturowej różnorodności zostały najwidoczniej podcięte przez siły nowoczesności, jest rzeczą możliwą widzieć we wspólnocie pluralistycznej ostatnią nadzieję człowieka.” (Nisbet 1973, s. 7).

Wspólnota militarna

„[...] zachodnia cywilizacja była najbardziej wstrząsaną przez wojnę, zdominowaną przez wojnę, militarystyczną cywilizacją w całej ludzkiej historii” (Nisbet 1973, s. 11) – tak zaczyna omawianie wspólnoty militarnej autor *The Social Philosophers. Community and Conflict*. Ale wojna, która była i jest faktem, wcale nie była i nie jest zamierzeniem: wojna i militarizm nie są esencją zachodniej kultury – zaznacza Nisbet. Odnosnie do konstruktywnej, pokojowej, humanitarnej warstwy cywilizacji zachodniej Nisbet pokazuje nam, że wiele z jej wartości zostało zrealizowanych w konsekwencji wojny: zapoczątkowujące świetność Aten reformy polityczne i administracyjne Klistenesa w 509 roku p.n.e. zostały dokonane głównie na potrzeby wojny; wielkie dzieło filozofii starożytnej – *Państwo* Platona, „było zabarwione nie czysto politycznymi, ale militarnymi wartościami” (Nisbet 1973, s. 13); prawo rzymskie powstało w dużym stopniu jako instytucjonalizacja militarnego imperium. Wolność dla wielu narodów, demokracja, postęp technologiczny i naukowy, dobrobyt, prawa obywatelskie – wszystkie te wartości w dużym stopniu osiągnięte zostały w konsekwencji wojny, nieraz jako rekompensata za wsparcie wojennych wysiłków rządów. Wojna była mechanizmem przełamującym zastygłe, stare struktury społeczne. „Jeżeli wojna byłaby jedynie i wyłącznie rzeczą ohydy i cierpienia, brutalności i rzezi, zostałaby z pewnością łatwiej zakończona raz na zawsze, a nie jawiłaby się jako ciągle możliwa.” Autor pisze o „historycznej atrakcji wojny pomimo jej wyraźnie śmiertelnej esencji” (Nisbet 1973, s. 16).

Walka przynosi wartości zewnętrzne, ale i wewnętrzne: „[...] mobilizację energii, skupienie działań na jednym celu i solidarność, która prawie zawsze jest wynikiem zagrożenia ze strony zewnętrznego wroga” (Nisbet 1973, s. 14). Autor pisze o „uzdrawiających własnościach zewnętrznej wojny użytej do leczenia wewnętrznej walki” (Nisbet 1973, s. 15). Efektem, który specjalnie interesuje Nisbeta, jest „poczucie wspólnoty”. Formułuje spostrzeżenie, że zaangażowanie żołnierzy w walce bardziej wpływa ze związku z oddziałem i współtowarzyszami niż z celów wojny. Zjawisko to ma miejsce tak samo w „niepopularnych” wojnach, takich jak w Wietnamie, jak i w obdarzonych akceptacją, jak przeciw faszystowskiemu Niemcom. Wytworzone w czasie wojny poczucie wspólnoty między żołnierzami oraz między wojskiem i ludnością ma dużą moc i nieraz pozostaje trwalszym zjawiskiem społecznym, jak w przypadku związku rzymskich mas z legionami Cezara i Tyberiusza, Francuzów z Napoleonem.

Amerykański konserwatysta sugeruje wyraźnie, że walka, w tym najsilniejsza jej forma – wojna, ma słuszne powody do istnienia. Nisbet nie jest szalonym intelektualistą, namawiającym do „zabawy w wojnę”. W tonie jego

wypowiedzi cały czas daje się słyszeć świadomość powagi i niebezpieczeństwa problemu. Przestrzega przed zjawiskiem militarystyki, które łączy z największym dla zdrowia społecznego niebezpieczeństwem, jakim w jego oczach jest centralizacja władzy i przerost organizacji państwa. Ale skupienie uwagi, tak jak to robi Nisbet, na samej aktywności wojennej człowieka mocno krępuje myśl. Zgroza zjawiska wojny, jego względna rzadkość, raczej wyjątkowość wobec normalnego, pokojowego trybu życia, całkowita odmienność czasu wojny, kiedy „cały świat jest wywrócony do góry nogami” – powodują, że trudno jest myśleć o wojnie łączyć z pozytywną myślą o życiu. Sądzę, że uniknę tego paraliżu, kiedy wojenną walkę oręzną rozpatrzę jako najskrajniejszą formę zjawiska walki w ogóle i gdy swoją uwagę obejmę całokształt zjawiska walki.

Wojna narodów jest dziś dla nas zjawiskiem obcym, wyjątkowym, nie-normalnym, jest katastrofą i wydaje się, że przynajmniej w kręgu kultury zachodniej jej źródła zostały radykalnie osłabione. Zauważmy jednakże, że wewnątrz narodów Zachodu cały czas toczy się wojna. Nie ma żadnych przesłanek nadziei na wygasanie konfliktów, i to niezależnie od ostrości formy ich przebiegu. Młodzieżowe chuligaństwo biednych dzielnic miast, ale także bogatych; świat przestępczy o stopniu „profesjonalności” od najniższego do form wysoko zorganizowanych, płynnie przechodzących miejscami w oficjalny świat władzy i polityki; sięganie po terroryzm przez grupy motywowane ideowo (motywacja etniczna, narodowa, klasowa); nadużywanie pozycji zawodowej i politycznej, afery finansowe na małą, średnią i wielką skalę, będące źródłem napięć i walk o adekwatnej formie i stopniu; powodowane poczuciem krzywdy strajki grup zawodowych, przechodzące miejscami w fizyczne starcia; w końcu wieczne pretensje, niechęć, oburzenie wszystkich na wszystkich na każdym poziomie życia społecznego – od rodziny przez zespoły sąsiedzkie, zawodowe do etnicznych i narodowych – żadne z tych zjawisk nie wydaje się mieć szansy na przygaśnięcie w naszym zachodnim świecie. Urodziliśmy się w czasie wojny i całe życie w tym czasie nam minie. Na oficjalnym forum kultury usadowiły się, odnosząc szerokie komercyjne sukcesy, filmy grozy, zwyrodniałej lub zwykłej brutalności, gry komputerowe o ponurej i krwawej grafice. Istnienie człowieka nie jest zjawiskiem zorganizowanym i uporządkowanym: element walki i heroizmu jest nieusuwalny.

Kontynuujmy nasze rozważania. Uproszczeniem byłoby tłumaczenie wymienionych zjawisk wyłącznie skłonnością człowieka do zła. Walka to forma realizacji wartości. W niejednej niszczycielskiej i – zdaje się – zwyrodniałej agresywności przenikliwe oko może dopatrzeć się oddania poważnym wartościom. Świat przestępczy można przynajmniej po części rozumieć jako reakcję na bezduszość, zakłamanie i cynizm oficjalnego, „porządnego” społeczeństwa. Gdzieś w głębi psychiki przestępców ich działanie jest

rewanżem za odrzucenie, desperackim sięgnięciem po sprawiedliwość. Przystępczość można także rozumieć jako reakcję na bojaźliwą uczciwość szarego człowieka, na jego „potulność” i zgodę na małość. Świat przestępczy wymaga – poza innymi cechami – odwagi, dążenia, choć w swoistym sensie, mimo wszystko do prawdy i autentyczności: pozycja i umiejętności przestępcy podlegają obiektywnej weryfikacji, chęć posiadania, korzystania z uroków życia, chęć władzy i bycia osobą ważną nie jest skrywana w tym środowisku.

Z kolei młodzieżowe chuligaństwo i agresywność można postrzegać jako wyraz naturalnego instynktu eliminowania słabości. Słabość, i to zarówno własna, jak i cudza, jest dla nas niebezpieczna, ściąga w dół i rozkłada nasze życie. Przed słabością własną i cudzą należy się bronić jak przed wrogiem. Ten, zwykle nieuświadomiany, instynkt każe dzieciom wyśmiewać chorowitego i nierozgarniętego. Ten instynkt każe młodzieży z taką uwagą oglądać i samemu aranżować sceny walki. Im pokojowa warstwa kultury jest bardziej wyidealizowana, w tym surowszej i okrutniejszej formie odzywa się instynkt życia. W im wyższym stopniu perfekcjonizm odrywa się od empiryzmu, tym bardziej empiryczne życie odrywa się od wartości. Niezbędne dla kultury jest utrzymanie łączności z instynktem życia. Zadanie kultury polega na uszlachetnianiu tego instynktu, skierowaniu jego mocy precyzyjnie na ogniska słabości. Surowy heroizm musi zostać uszlachetniony. Błąd kultury polega na traktowaniu instynktu walki i poszukiwania niebezpieczeństwa jako archaizmów, pozostałości epoki barbarzyństwa.

W takim kontekście rozpatruję umieszczenie wspólnoty militarnej na pierwszym miejscu w Nisbetowskiej typologii. Przy całościowym spojrzeniu na społeczne życie człowieka uwagę, którą Nisbet skupił na sferze walki orężnej z zewnętrznym wrogiem, postuluje rozszerzyć i punkt ciężkości przenieść na walkę wewnętrzną – wewnątrz jakiejś struktury społecznej, którą uznają i respektują obie strony konfliktu. W tego typu walce przeciwnik w określonym stopniu traktowany jest dalej jako „swój”. Obie strony zamierzają szanować i wzajemnie uznawać swoje pozycje w strukturze, choć chcą dokonać korekt, co do których nie ma między nimi porozumienia. Na pograniczu walki z wrogiem zewnętrznym sytuuje się walka z przestępczością: przestępca nie chce zmienić otaczającego go społeczeństwa, tylko w sposób ukryty na nim pasożytować. Wyraźnie uwewnętrzniony charakter mają konflikty polityczne i ekonomiczne. Jeszcze bardziej wewnętrzny charakter cechuje konflikty w sferze kultury intelektualnej i artystycznej, choć w pełni zasługują na miano intensywnej i permanentnej wojny prestiżów, osobowości i temperamentów. Ostra kampania propagandowa, wykorzystywanie pozycji zawodowej do wywarcia presji na współpracowników, wreszcie podniesiony ton głosu też są środkami walki. Życie rodzinne, nawet najbardziej udane, jest pełne napięć. Walka wewnętrzna może się w końcu

toczyć wewnątrz pojedynczego człowieka: w formie walki z własną słabością, skłonnościami, z niewiarą w sens swojego życia. Im bardziej uwewnętrzniony charakter walki, tym łagodniejsza jej forma. Walka – to wymuszanie określonego postępowania na drugim człowieku, kiedy nie widzimy możliwości pozyskania na nie jego zgody. Walka wewnątrz siebie samego – to wymuszanie na sobie takiego postępowania, na które sami z siebie w danym momencie nie mamy ochoty.

Na eksponowanym zatem miejscu w typologii ludzkich wspólnot (ale nie pierwszym, gdyż to miejsce rezerwuję dla wspólnoty ekonomicznej) ulokowałbym zamiast wspólnoty militarnej pojęcie o szerszym charakterze: wspólnotę walki. Nie oznaczałaby ona (poza skrajnymi przypadkami wszelkich organizacji zbrojnych, ale także zespołów sportowych) jakiejś odrębnej wspólnoty, lecz zawierałaby aspekt wszelkich wspólnot. Taką optykę dobrze ilustruje myśl teoretyczna angielskiego historyka Arnolda Toynbeego (1889–1975). Nisbet w wielu kwestiach pozytywnie odwoływał się do tego historyka. Toynbee największe triumfy swej popularności święcił tuż po II wojnie światowej właśnie w Stanach Zjednoczonych (Skudrzyk 1992, s. 9–10). W historiozofii Toynbeego bardzo efektywnie funkcjonuje idea walki w jej sensie rozszerzonym poza walkę orężną. Toynbee ukuwa kategorię „Wyzwania-i-odpowiedzi”. Życie społeczeństw jest ciągłą walką, formułowaniem odpowiedzi na wciąż wyłaniające się wyzwania ich egzystencji. To śmiertelne zagrożenie wysychania stepu wytrąciło społeczeństwa prymitywne z ich ustalonego od tysiącleci trybu życia i przyczyniło się do stworzenia cywilizacji w bagnistych deltach Nilu i Eufratu. To różnorodne zagrożenia powodują, że cywilizacja wspina się na coraz wyższy poziom, aby tam zażegnać zagrożenia z niższego poziomu, ale jednocześnie znaleźć nowe zagrożenia właściwe nowemu poziomowi. Osłabiona obecność zagrożenia (ale i obecność nadmierna) powoduje duchowy uwiąd i cywilizacyjny zastój, a nawet zapaść. W celu oddania opisanej natury rzeczywistości Toynbee formułuje zawrotną koncepcję Diabła-Boga w jednej osobie. Diabeł-Bóg to personifikacja natury rzeczywistości. Najwspanialsze osiągnięcia ludzkiego ducha są w tym samym stopniu wynikiem elementu boskiego (ludzki geniusz, wrażliwość moralna), co diabelskiego (zagrożenia). Wyrazisty jest dialektyczny charakter tej koncepcji (Skudrzyk 1992, s. 51–53).

Z jednej strony, system Toynbeego cechuje większa niż ujęcie Nisbeta wrażliwość na powszechną obecność elementu niebezpieczeństwa i walki w życiu człowieka. Z drugiej zaś – to Nisbet okazuje się mieć „silniejsze nerwy” w spojrzeniu na najostrzejszą, najgroźniejszą i najkrwawszą formę walki, jaką jest wojna. Nie tracąc z oczu grozy tego zjawiska, Nisbet odważa się myśleć o jego zasługach dla rozwoju człowieka. Toynbee wojnę traktuje wyłącznie jako mechanizm degeneracji i rozpadu cywilizacji, co najwyżej – jako apokaliptyczną lekcję dla ducha ludzkiego i negatywny

fundament religii. Marzy o „Wspólnocie Świętych”, w której nie będzie ani wojen, ani wielu innych brzydkich rzeczy. Taki musi być nasz obraz pożądanego świata, kiedy zawiodą nas nerwy.

Wspólnota militarna przyciąga wielką uwagę Nisbeta, w tym – przy całej ostrożności z jego strony i niechęci do militaryzmu – również uwagę pozytywną. Mniemam, że rozszerzenie perspektywy na zjawisko walki we wszelkich jej formach pomoże nam lepiej zrozumieć intencje amerykańskiego konserwatysty. Jego postawa wobec wojny jest – w moim przekonaniu – wyrazem uznania dialektyki dobra i zła. Wyrażenie „dialektyka dobra i zła” nie występuje w tekstach Nisbeta, ale sądzę, że właśnie ono pozwala sprawnie opisywać fundamenty jego postawy wobec wojny. Dialektyka dobra i zła to uznanie jedności tych przeciwieństw. Pomimo przeciwieństwa dobra i zła jedno współtworzy drugie i jedno bez drugiego nie istnieje. Nie można osiągnąć żadnego dobra, nie czyniąc jakiegoś zła sobie lub komuś: nie narażając siebie na cierpienie, ryzyko, utratę innych cennych możliwości, nie odsuwając na bok przeszkód i nie burząc w ten sposób czyichś wartościowych planów. Istnienie i działanie wymagają rozpędu, siły, przedsiębiorczości, śmiałości – nie sposób spełnić te wymogi, nie „brudząc się” w ogóle. Z kolei w szkodach powstałych w wyniku czynienia zła można się zawsze, czasami łatwiej, czasami trudniej, doszukać pozytywnych aspektów.

Uznanie dialektyki dobra i zła jest uznaniem dyskomfortu istnienia, w tym – dyskomfortu moralnego. W *The Quest...* Nisbet cytuje wspaniałe wyrażenie Hegla: „Prawdziwą tragedią istnienia nie jest konflikt między dobrem a złem, ale między dobrem a dobrem.” (Nisbet 1970a, s. 212). Realizując jedno dobro, musimy przystać na zniszczenie innego dobra. Sytuację tę wyrażę w paradoksalnym (z pozoru) sformułowaniu. Dojrzałość moralna nie polega na sile odpierania pokus czynienia zła. Przeciwnie, można powiedzieć (na potrzeby wywodu przejawiając), że dojrzałość moralna polega właśnie na sile czynienia zła (w miarę możliwości minimalnego). Dojrzałość i siła moralna polegają na tak mocnym uświadamianiu wartości własnego postępowania, tak silnej inspiracji wartościowym celem, że przeważają one nad żalem, wstydem i bólem, które wynikają z wyrządzonych innym i sobie krzywd. Dojrzałość moralna ma wiele wspólnego z *witalnością*. „Siła moralna” człowieka, jak sam termin na to wskazuje, musi być pomocna w pokonywaniu jakiegoś oporu. W tym wypadku – oporu moralnego tego człowieka.

Koncepcja dialektyki dobra i zła może rodzić podejrzenie o moralną manipulację, usprawiedliwianie zła, o kierowanie się zasadą „cel uświęca środki”. I przyznaję, że podejrzenie to jest słuszne: koncepcja dialektyki dobra i zła jest moralną manipulacją, usprawiedliwianiem zła, zasadą „cel uświęca środki”. Zależy tylko, czy posłużymy się ową manipulacją, usprawiedliwieniem zła, uświęcaniem środków, mając na względzie dobro czy zło. Czy

posłużymy się ową zonglerką w autentycznym wysiłku moralnym w obliczu konkretnego problemu, czy też postąpimy cynicznie. Czy będziemy trzymać się tej zasady w sposób dojrzały i z uwagą, czy zastosujemy ją pochopnie lub z fanatycznym zaślepieniem. Nie mamy możliwości nie manipulować, nie usprawiedliwiać zła, nie uświęcać środków, postępować czysto. Tak zwane „czyste” postępowanie jest tylko zamykaniem oczu na jego faktyczną, złożoną i problematyczną zawartość. Jako bardzo bliską przytoczonemu rozumowaniu postrzegam uwagę Marcina Króla, odnoszącą się właśnie do wyobrażonego rozumowania modelowego konserwatysty: „Nie musi odrzucać zasady: cel uświęca środki, bowiem w ogóle nie znajduje ona zastosowania w jego sposobie myślenia o historii, w którym liczą się jedynie środki, skoro celów (przynajmniej wyłącznych i ostatecznych) brak.” (Król 1983, s. 6). Brak wyłącznych i ostatecznych celów interpretuję jako brak pojęcia czystego dobra w rekonstruowanej i – na co ton tej rekonstrukcji wskazuje – akceptowanej przez autora esencji myśli konserwatywnej.

Wychodzę ze stanowiska, że dialektyczne rozumienie pojęć: dobra, zła, walki, krzywdy i wartości, ma istotne znaczenie dla sztuki budowania wspólnot. Wspólnota może osiągnąć trwałość, uzyskać pozytywną ocenę wchodzących w jej skład jednostek nie dzięki czystej, sprawiedliwej konstrukcji, lecz dynamicznemu, śmiałoemu skierowaniu się ku określonym wartościom. Ta dynamika i zdobywane w związku z nią doświadczenie mogą wykształcać we wnętrzu takiej wspólnoty dojrzałą kulturę moralną jednostek. Dojrzała kultura moralna wyraża się w umiejętności obcowania ze złem, a nie w czystości marzeń. Dojrzała kultura moralna to niełatwy i zawsze nieco zaskakujący wynik doświadczenia, pochodna empiryzmu, a nie wierność abstrakcyjnemu wyobrażeniu. Dojrzałe spoiwo jest spoiwem trwalszym i mocniejszym. Wspólnota militarna, na którą wielką uwagę zwraca Nisbet, jest skrajnym i wyrazistym przykładem przejawu dialektyki dobra i zła, przykładem wspólnoty dynamicznie kierującej się na cel, kiedy trzeba działać szybko, gdy zło jest nie do uniknięcia, a śmiałość staje się podstawowym wymogiem. Być może właśnie owa wyrazistość zjawisk objawiających się we wspólnocie militarnej tak przyciąga uwagę Roberta Nisbeta, a nie przypisywana przezeń temu rodzajowi wspólnoty fundamentalna rola w ogóle w ludzkiej wspólnotowości.

Robert Nisbet wyróżnia „charakterystyczne społeczne i psychologiczne elementy” (Nisbet 1973, s. 16) w każdym typie wspólnoty. Wyodrębnia je na podstawie analizy zarówno wspólnot historycznie występujących, jak i tylko kreślonych teoretycznie w myśli społecznej. Wyróżnienie tych elementów jest autorskim ujęciem amerykańskiego socjologa. Jest ono w wielu punktach bardzo interesujące, inspirujące, oryginalne, w niektórych punktach – bardzo skrótowe i bardzo oczywiste, w innych – zaskakujące i nie budzące akceptacji. Ujęcie to przybiera typowy dla autora styl szkicu, w którym nie podejmuje głębszej systematyzacji swego punktu widzenia.

W pierwszej kolejności jako cechę wspólnoty militarnej Nisbet wymienia przemoc. Zwraca uwagę na występujące w tej wspólnotcie „poświęcenie się przemocy, akceptację prawomocności przemocy w dążeniu do określonych celów” (Nisbet 1973, s. 17). Element przemocy jest obecny we wszystkich innych wspólnotach, choćby w postaci działań dyscyplinujących, jednakże tylko we wspólnotcie militarnej stanowi jej cel. To spostrzeżenie nasuwa wniosek, którym warto uzupełnić myśl Nisbeta. Otóż destruktywny charakter celu wspólnoty militarnej świadczy o jej niesamowystarczalności, o konieczności traktowania jej jako swego rodzaju agencji wspólnoty mającej cel konstruktywny. Egzystencja człowieka musi być najpierw skonstruowana, a dopiero potem poddana korektom w drodze destrukcji. Mamy więc kolejny argument przeciw fundamentalnej roli wspólnoty militarnej.

Jako drugi element wspólnoty militarnej autor wymienia młodość: „Mam szczególnie na myśli witalne cechy siły fizycznej, wytrwałości, szybkości, rzutkości, zwinności, adaptacyjności i ponad wszystko zdolności do efektywnej agresywności.” (Nisbet 1973, s. 17). Uznanie młodości za istotny element wspólnoty militarnej traktuję jako kolejny przejaw – nazwę to – moralnego respektu Nisbeta wobec wojny. Wartość młodości przenosi się w jakimś stopniu na aktywność wojenną, w której prym (na polu walki) wiodą młodzi ludzie. Nisbet pisze, że owa koncentracja młodości i siły powodowała, że „siły zbrojne tak często budziły strach wśród liderów społeczeństwa cywilnego” (Nisbet 1973, s. 22), którego były ramieniem. Można się domyślać, że chodzi tu o strach żywiony przez to, co zastygłe i przestarzałe.

Kolejnym elementem wspólnoty militarnej jest komunizm, wyróżniany pod inspirującym wpływem myśli Maxa Webera. Ów komunizm to wspólnota warunków życia żołnierzy w koszarach czy w polu, wspólnota losu w sytuacji zagrożenia. Z tym charakterem wspólnoty militarnej łączą się dwie ciekawe uwagi Nisbeta. Po pierwsze, wskazuje na typowy dla wspólnoty militarnej „nacisk na oddzielność wspólnoty od reszty społeczeństwa” (Nisbet 1973, s. 22), wykazujący pewne pokrewieństwa z separowaniem się wspólnot zakonnych. Tylko w takiej odizolowanej od reszty wspólnotcie może utrzymywać się posunięta aż do komunizmu wspólnota życia. Druga uwaga dotyczy „przejściowego charakteru militarnego związku” (Nisbet 1973, s. 20), formującego się pod wpływem zagrożenia. Tylko we wspólnotcie o przejściowym charakterze może się utrzymywać komunizm.

Kolejny element wspólnoty militarnej stanowi świeckość. Analizując przejście jednostek ze wspólnoty pokrewieństwa do wspólnoty militarnej, autor pisze: „Służący [w oddziale zbrojnym – P. S.] byli, przynajmniej na okres służby, zwolnieni ze swych zobowiązań wobec świętych tradycji, bogów, moralnych zasad ich wspólnoty pokrewieństwa.” (Nisbet 1973, s. 20). Rozszerzając pole obserwacji, autor stwierdza: „[...] istniał stopień moralnej wolności, zezwolenia nawet, który towarzyszył wszędzie i we

wszystkich czasach militarnemu życiu. [...] Rabunek, zabijanie i gwałty miały miejsce w czasie działań wojennych w odniesieniu do przeciwnika i jego rodzin [...].” (Nisbet 1973, s. 20). Nisbet nie komentuje tej cechy. Myślę, że owa świeckość wspólnoty militarnej, to znaczy jej wyjątkowe odcięcie się w praktyce od sfery moralno-religijnej, wynika po prostu ze skupienia się na samym efekcie odniesienia zwycięstwa, natomiast sposób jego osiągnięcia musi zostać w obliczu poważnego niebezpieczeństwa odciążony od moralnych wymagań. Cel uświęca środki, zwłaszcza w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa.

Następny element, najbliższy logicznie głównemu elementowi wspólnoty militarnej, a mianowicie przemocy, to dyscyplina. Autor wyróżnia ów element, inspirując się ideą znów Maxa Webera, że „dyscyplina armii daje początek wszelkiej dyscyplinie” (Nisbet 1973, s. 21), po czym stwierdza: „Z militarnej dyscypliny, nie z władzy w relacji pokrewieństwa, wypłynęła później tak bardzo ważna koncepcja suwerenności [...], centralny element wspólnoty politycznej.” (Nisbet 1973, s. 21). Również dyscyplinę w odniesieniu do podmiotów ekonomicznych autor uważa za „ten sam rodzaj dyscypliny, jaki widzimy wyraźnie oświetlony w siłach zbrojnych” (Nisbet 1973, s. 21).

Komentarz do przedstawionych elementów wspólnoty militarnej będzie rozwinięciem sformułowanego przeze mnie wcześniej wniosku o skrajnym i wyraziście dialektycznym charakterze tej wspólnoty. Wspólnota militarna jest wspólnotą siejącą śmierć i zniszczenie, niesie z sobą niebezpieczeństwo totalnej zagłady, ale jednocześnie stanowi fundamentalne zabezpieczenie konstruktywnej pracy i bytu; jest najpotężniejszą ze wspólnot z racji posiadanej siły niszczenia, lecz mimo to pozostaje zależna i służy wspólnotom kierującym się zasadniczo dobrowolnością oraz konstruktywnymi celami; łączy się ze śmiercią i zniszczeniem, a jednocześnie tak intensywnie łączy się z młodością i ją właśnie eksponuje; mocno wpływa na wspólnoty innego typu, ale i bardzo się od nich izoluje; zrywa z moralno-religijnymi normami kultury, przyjmując jednocześnie najtrudniejsze moralno-religijne wezwanie narażenia życia dla obrony innych; jest wspólnotą cechującą się najsilniejszą wewnętrzną dyscypliną, a jednocześnie najbardziej przerażającymi wyłamaniami z podstawowych zasad; stanowi wspólnotę o najmocniejszych i często najgłębszych więziach, jednocześnie zaś – wspólnotę najmniej trwałą.

Cechy wspólnoty militarnej i jej funkcjonowania osiągają skrajne, biegunowo sobie przeciwstawne postacie. Skrajne zjawiska rzucają jakrawe światło na rzeczywistość, a w rezultacie przyciągają uwagę i są bardzo pouczające. Ale chciałbym zauważyć również, że pouczają one jeszcze o jednym; o tym, że powinny pozostać tylko skrajnymi, to znaczy marginalnymi, zjawiskami w życiu człowieka. Nie powinny stanowić czegoś więcej niż co najwyżej należące do rzadkości wydarzenia. Nadmierne rozszczepie-

nie dialektycznych składników nie nadaje już ludzkiemu istnieniu dodatkowej dynamiki i witalności, ale w krótkim błysku je spala. Wartości myśli Roberta Nisbeta upatruję w podjęciu wysiłku przyzwyczajenia naszej kultury do myśli o stałej obecności zjawiska konfliktu i przynajmniej potencjalnej obecności zjawiska wojny. Robert Nisbet dzięki atmosferze swojej myśli i wielu szczegółowym sformułowaniom jednocześnie przestrzega przed zbyt daleko posuniętą akceptacją obecności walki i wojny w naszym życiu.

Pozostałe elementy wspólnoty militarnej omówię skrótowo. Wiele z nich (centralizacja, rywalizacja i kontrakt, to jest dominująca w historii zasada dobrowolności wstępowania w szeregi wspólnot militarnych) jest sformułowanych zbyt lapidarnie. Zaskakujące i budzące krytycyzm jest wyróżnienie przez Nisbeta indywidualizmu jako elementu wspólnoty militarnej. „Indywidualność, jaką posiada wojenny wódz, który pod presją niebezpieczeństw wojennych może zlekceważyć tradycję i w ogóle kolektywne zasady, posiadają w istotnym stopniu również wojownicy podlegający wodzowi [...]” (Nisbet 1973, s. 18). Drugie znaczenie indywidualizmu we wspólnocie militarnej polega na strukturze oddziału zbrojnego: „Był skomponowany nie z nieredukowalnych grup, z których każda zdolna by była oprzeć się władzy wodza, ale z jednostek [...]” (Nisbet 1973, s. 18). W każdym odcieniu indywidualizacja we wspólnocie militarnej oznacza według Nisbeta głównie wyrwanie jednostek z dotychczasowych wspólnot i podkreślenie indywidualności tych jednostek, które po wojnie zostały oddane pokojowym wspólnotom. Natomiast wewnątrz samej wspólnoty militarnej brak w opisie Nisbeta znaczącego mechanizmu rozwijającego indywidualność. Rzeczywiście, wspólnota militarna nie jest stowarzyszeniem pielęgnującym indywidualność swoich członków.

Wspólnota polityczna

Wspólnota polityczna – pisze Robert Nisbet – „jest najpotężniejszą formą zachodniej wspólnoty – na pewno od zmerchu wieków średnich” (Nisbet 1973, s. 4). Przez wspólnotę polityczną autor rozumie organizację państwa. Nisbet mocno akcentuje militarną genezę państwa. „Nie jest znany żaden historyczny przykład państwa politycznego niezakończony w okolicznościach wojny, niewywodzącego swych korzeni z różnych typów wojen. Rzeczywiście, państwo jest czymś niewiele więcej niż instytucjonalizacją aparatu wojennego; jego najwcześniejsza funkcja wszędzie jest wyłącznie militarna; jego najwcześniejsi władcy są generałami i wodzami wojennymi. Dopiero znacznie później rozpoczyna się proces transferu do politycznego ra-

mienia funkcji poprzednio właściwych innym instytucjom: rodzinie, religii i dobrowolnym stowarzyszeniom różnego rodzaju.” (Nisbet 1973, s. 93).

Spośród elementów wspólnoty politycznej Nisbet wyróżnia w pierwszej kolejności monopol siły: „Jedynie ono [państwo – P. S.] [...] może zabrać życie, uwięzić, wygnać, nałożyć grzywnę, wywłaszczyć lub w inny sposób użyć siły przeciw jednostkom; to znaczy – jedynie ono może czynić te rzeczy prawomocnie.” (Nisbet 1973, s. 96). Z przytoczonych uwag autora możemy wywnioskować, że wspólnotę polityczną uznaje on za nadrzędną w stosunku do wspólnoty militarnej, choć pierwszoplanowość wspólnoty politycznej mocno wspiera się na usługach wspólnoty militarnej.

Kolejnym świadectwem pierwszorzędności wspólnoty politycznej jest następny jej element: suwerenność. Autor zwraca uwagę na ciągle napięcia i walki o władzę w poszczególnych sferach aktywności między państwem a wspólnotami religijnymi, zawodowymi, rodzinnymi.

Ciekawie systematyzuje naturę państwa element określony mianem terytorializacji. Uwypukla on płaszczyznę, na której państwo sprawuje władzę. Płaszczyzna ta obejmuje ludzi zamieszkujących określone terytorium. Wcześniej władza wspólnoty pokrewieństwa dotyczyła ludzi skoligaconych z sobą, władza wspólnoty religijnej – ludzi tej samej wiary. Wraz z nastaniem osiadłego trybu życia kryterium roztaczania najmocniejszej władzy przekształciło się w kryterium terytorialne. Autor posługuje się tu terminem „współzamieszkiwanie” (*coresidence*) (Nisbet 1973, s. 97). Konieczne wydaje się – w moim przekonaniu – wydobyć ekonomicznego sensu, w jakim ten termin musi być rozumiany. Sam Nisbet – jak to zauważyliśmy wcześniej – roli aktywności ekonomicznej nie eksponuje. Fakt współzamieszkiwania ma za ubogą treść, by stać się nową płaszczyzną formowania nowej wspólnoty. „Współzamieszkiwać” musi oznaczać „być wplecionym w miejscową sieć ekonomicznych działań, aby utrzymać się przy życiu”. To może być jedyny powód siły związku terytorialnego, który zdaniem Nisbeta jest silniejszy od kulturowych powiązań łączących naród. O procesie wtapiania grup społecznych w strukturę państwa pisze: „W czasach nowożytnych proces ten nazywamy nacjonalizacją, lecz jego istotą jest faktycznie terytorializacja.” (Nisbet 1973, s. 97).

Podobnego uzupełnienia musimy dokonać w wypadku pojęcia wspólnoty pokrewieństwa, będącej pierwotną formą organizacji. Więzy krwi stanowiły ważne jej spoiwo. Ale sens więzów krwi w tej wspólnocie nie ograniczał się tylko do relacji pokrewieństwa. Więzy krwi były ówczesnym sposobem organizacji aktywności ekonomicznej.

Dwa kolejne wyróżnione przez amerykańskiego konserwatystę elementy wspólnoty politycznej wskazują na jej rodowód, a tym samym – na drugie dno jej natury. Pierwszy – to prawo stanowione (*prescriptive law*). Ten tak charakterystyczny dla współczesnej postaci państwa element okazuje się jego

późnym nabytkiem. Państwo, jako w swej genezie instytucja militarna, nie zajmowało się normowaniem życia swych podwładnych. Zadanie to należało do grup pokrewieństwa, społeczności lokalnych, religii. Stopniowo zauważano, że prawo też może być źródłem siły państwa: „Ale tę samą siłę, która tkwi w wojskowym rozkazie, ma także, przynajmniej potencjalnie, prawo stanowione: władza konstruowania prawa, ogłaszania prawa i decydowania, która spośród istniejących tradycji powinna być wsparta lub usankcjonowana jako prawo.” (Nisbet 1973, s. 98). Pierwszym etapem na drodze państwa do stanowienia prawa było przyjęcie przez nie roli sędziowskiej: rozstrzygania sporów między egzystującymi zwyczajami i zasadami.

Drugi element to biurokracja, która pojawiła się znacznie później, wraz ze stopniowym obejmowaniem przez państwo zarządzania coraz większą ilością wewnętrznych spraw.

Dwa ostatnie elementy, mianowicie obywatelstwo i pozytywne uprawnienia, ukazują walkę instytucji państwa ze starszymi bądź równoległymi wspólnotami pokrewieństwa, zawodu, lokalnymi i religijnymi o panowanie nad jednostkami. Obywatel państwa „jest pojmowany w teoretycznej abstrakcji, jeżeli nie w faktycznej izolacji, w oderwaniu od wszystkich innych jego ról w społeczeństwie” (Nisbet 1973, s. 99). Jednostki są niejako wyrwane z ich środowiska społecznego i pojmowane jako bezpośrednio podlegające władcy politycznemu.

Państwo przyjęło nadrzędną pozycję wobec wszelkich innych wspólnot i form zjednoczenia. Ono sankcjonuje ich istnienie bądź uznaje za nielegalne. W ujęciu Nisbeta granica tego, co usankcjonowane, jest wynikiem uporczywej walki między państwem a innymi formami wspólnot. Wynik tej walki to pozytywne uprawnienia. „W istocie państwo nie tworzy niczego. Kierując się wewnętrzną polityką, ono tylko uznaje, co już od dłuższego czasu istnieje.” (Nisbet 1973, s. 100). Dopiero w nowożytnym zachodnim państwie możemy zaobserwować nadawanie uprawnień, których określone jednostki dotychczas nie miały. Dotyczy to praw kobiet, dzieci, mniejszości etnicznych, robotników. Ale owe uprawnienia, oferowane przez państwo z jego inicjatywy, bardzo często okazywały się „podkupowaniem” tychże grup w celu osłabienia siły innych grup, stawały się obiecywaną nagrodą za udział w wojnie.

Nisbet określa rolę państwa pośród pozostałych wspólnot, składających się na „zachodnią organizację społeczną”, jako „proces permanentnej rewolucji” (Nisbet 1970a, s. 98). Wyrażenie owo zapożyczył od niemieckiego prawnika i socjologa Ottona von Gierkego (1841–1921). Rewolucja ta polegała na „stopniowej absorpcji władzy i odpowiedzialności, poprzednio należących do innych stowarzyszeń, oraz rosnącej bezpośredniości relacji między suwerenną władzą państwa a indywidualnym obywatelem.” (Nisbet 1970a, s. 104). Proces potężnienia państwa znajduje wyraz w sekwencji trzech teorii

suwerenności państwa: teorii Jeana Bodina, Thomasa Hobbesa oraz Jeana Jacques'a Rousseau. Bodin w swej teorii po raz pierwszy sformułował pojęcie suwerenności władzy państwowej, uwolnionej z sieci średniowiecznych zwyczajów i religijnego autorytetu Kościoła, nadając jej status władzy bezwarunkowej i nieograniczonej żadnymi przepisami. Jej słabość – stwierdza Nisbet – polega jednakże na tym, że jest to władza monarchy, jednego człowieka, faktycznie poddanego różnym wpływom i naciskom. W teorii Hobbesa suwerenność została ulokowana już w potężniejszym podmiocie – w państwie prawa. System instytucji i przepisów jest tworem bardziej stabilnym i odpornym na przypadkowe wpływy. Jeszcze większej potęgi – jak zauważa Nisbet – państwo nabiera w teorii Rousseau. Suwerenność „jest pojęta jako coś nie mniej znaczącego niż wywyższona wola ludu, wszechpotężna i wszechobecna” (Nisbet 1970a, s. 122). Władza nie jest wyrazem zapisanego prawa, lecz metafizycznie pojętej woli ludu. Organa władzy przypisują sobie fakt wyrażania właśnie owej woli ludu. W ten sposób władza zyskuje ceną elastyczność, zachowując jednocześnie moc zbiorowego podmiotu.

Wzrost potęgi państwa, czyli zjednoczenia w płaszczyźnie politycznej, odbywa się kosztem siły zjednoczenia ludzi w innych płaszczyznach: związków rodzinnych, lokalnych zależności, powiązań zawodowych, wiary religijnej. Wszelkie inne wspólnoty zaczynają być zależne, wręcz otrzymywać prawo istnienia od wspólnoty politycznej. Państwo zaczyna roztaczać opiekę nad coraz większą ilością przejawów życia społecznego. Ale staje się opiekunem nie tyle przygotowującym podopiecznych do dorosłego, samodzielnego życia, ile utrzymującym ich w wiecznym, bezradnym dzieciństwie. Istotą wspólnoty politycznej stanowi centralizacja władzy. Jeżeli coraz więcej przejawów życia społecznego jest pod opieką państwa, jego centralne organa muszą pracować z wielką intensywnością. Życie społeczne zaczyna toczyć się w ramach struktury, którą Felicite Robert de Lamennais (1782–1854) określił następująco: apopleksja w centrum, anemia na peryferiach. Owa anemia życia społecznego powodowana nadmiernym rozrostem funkcji państwa jest głównym problemem, z którym walce poświęca swą pisarską działalność Robert Nisbet.

Ten sam wątek stanowi ideę przewodnią kolejnej pracy Nisbeta *Twilight of Authority [Zmierzch autorytetu]* z 1976 roku. W przedmowie autor pisze: „Nie znam żadnej zasady w historii częściej potwierdzanej niż ta, która mówi nam, że zdrowie społeczne i polityczna władza są do siebie odwrotnie proporcjonalne.” (Nisbet 1976, s. VII). Idei uporządkowanego, scentralizowanego państwa amerykański konserwatysta przeciwstawia ideę społeczeństwa pluralistycznego. Ideę tę będziemy analizowali, omawiając ostatni typ wspólnoty wyróżniony przez autora.

Nisbeta krytyka idei rozrośniętego, scentralizowanego państwa stanowi cenny składnik współczesnej filozofii politycznej. Jest głębokim, zasługują-

cym na miano filozofii spojrzeniem na życie społeczne. Odwołuje się do rozległej sieci wspólnot, w których uczestniczą jednostki. Zgodnie z ujęciem ze wstępu chciałbym uwypuklić istotę tej sieci wspólnot, za jaką uważam bycie przez wspólnoty fundamentalnym źródłem vitalności społeczeństwa. Rozwinięte życie wspólnotowe jest warunkiem zadomowienia się jednostek w społeczeństwie, warunkiem poczucia przez jednostki możliwości kształtowania swego otoczenia. Życie wspólnotowe bardzo korzystnie kieruje uwagę jednostek na sprawy średnich rozmiarów. Daje ono jednostkom szansę uniknięcia duszącego zamykania się w małych rozmiarach prywatnego życia. Życie wspólnotowe, wciągając jednostkę w szerszy, średni wymiar, jednocześnie bardzo wzmacnia jej życie prywatne. Zapewnia skalę porównania, bogatsze źródła inspiracji, rady i pomocy, poczucie bezpieczeństwa wynikające z szerszych kontaktów.

Wciągnięcie jednostki w życie wspólnotowe średnich rozmiarów chroni tę jednostkę także przed frustrującym przypatrywaniem się biegowi wielkich spraw społeczeństwa. Daje większe poczucie bezpieczeństwa wobec zjawisk wielkich rozmiarów. Jest oknem na wielki świat dzięki kontaktowi z ludźmi, którzy z kolei mają kontakt z ludźmi postawionymi wyżej, ci zaś – z ludźmi postawionymi jeszcze wyżej. W ten sposób jednostka zyskuje za pośrednictwem tych osób wgląd we wnętrze wielkich zjawisk, również w sprawy niedyskretne, we wstydlive lęki i w delikatne nadzieje, o których oficjalnie się nie mówi. Mamy do czynienia z urealnieniem spojrzenia jednostki na wielkie sprawy, tworzą się załączki poczucia uczestnictwa.

Nisbet służy idei rozwoju i rozkwitu życia wspólnotowego średnich wymiarów jako warunku zdrowego społeczeństwa i zdrowej jednostki. Uwagę swoją koncentruje na zagrożeniach płynących ze społecznych struktur wielkich wymiarów, na osłabianiu przez nie aktywności struktur średnich. O zagrożeniach tych pisze przekonująco i pouczająco. Jednakże w jego wizji państwo przyjmuje postać wręcz wroga społeczeństwa. Nisbet nie jest anarchistą, ale jego krytyka państwa wywołuje w istocie anarchistyczną atmosferę. Tak przemożnie koncentruje się na wadach państwa, tak odciąża się od obserwacji pozytywów, że – jak się wydaje – szkodzi to samej sprawie zrozumienia mechanizmu funkcjonowania państwa.

Wspólnota religijna

Jako trzeci pod względem ważności w kulturze typ wspólnoty Nisbet wymienia wspólnotę religijną. „Pokrewieństwo jest najstarszą ze wszystkich form ludzkiej wspólnoty, natomiast religia jest bez wątpienia najstarszym źródłem ludzkiej myśli, w rozumieniu tego wyrażenia w najszerszym sen-

sie, który zawiera rudymenty zarówno sztuki i magii, jak i nauki oraz filozofii.” (Nisbet 1973, s. 161). Ta niebotyczna sfera kultury okazuje się bardzo głęboko związana z wszelkimi ważniejszymi przejawami życia człowieka na ziemi – od kameralnych wydarzeń narodzin, małżeństwa i śmierci do przełomów ekonomicznych i politycznych, znajdujących wyraz w „epizodach historii religijnej” (Nisbet 1973, s. 162). „[...] najgłębsze korzenie religii leżą w tej ziemi, w ludzkim doświadczeniu społecznej i moralnej wspólnoty” (Nisbet 1973, s. 162). Przejawem związku między religią i strukturą ziemskiego życia jest zjawisko przejmowania współcześnie wielu cech religii przez polityczny nacjonalizm.

Spośród elementów wspólnoty religijnej autor w pierwszej kolejności wymienia za Maxem Weberem charyzmę. Chodzi tu o występowanie w genezie wszystkich religii charyzmatycznego założyciela, jak Mojżesz, Budda, Jezus, Mahomet. „Osobista natura religii jest tak silna jak w pokrewieństwie.” (Nisbet 1973, s. 163). Współcześnie charyzma politycznych przywódców zawiera pewien „stopień religijnej intensywności” (Nisbet 1973, s. 164). Związek uniwersalnej w swej wymowie religii z konkretnym założycielem, konkretnymi okolicznościami odczytuje jako kolejny przejaw jej związku z ziemską strukturą życia społeczeństwa wyznającego daną religię.

Kolejnym elementem wspólnoty religijnej jest świętość. Nisbet nawiązuje tu do Emila Durkheima podziału rozpatrywanej w perspektywie religijnej rzeczywistości na świętość i świeckość (*sacrum* i *profanum*). Nisbet nie opatruje tego elementu żadnymi komentarzami. Ja natomiast chciałbym wykorzystać wyróżnienie tego elementu do nakreślenia pewnej szerszej wizji wspólnoty religijnej, wizji, która być może pozwoli zobaczyć koncepcję Nisbeta z szerszej perspektywy. Podział na świętość i świeckość chciałbym umieścić w dialektycznej perspektywie jedności tych przeciwieństw i ich wzrastającego bądź malejącego rozszczepienia. Rozmiary tego rozszczepienia ująłbym schematycznie w postaci linii szybko wznoszącej się w początkach historii religii, a następnie wolno opadającej. W początkach danej religii rozumienie i odczucie *sacrum* szybko potężnieje i wznosi się wysoko ponad prozę *profanum*, następnie łagodnieje, na *profanum* patrzy życzliwiej i z coraz większym uznaniem. Biegunem dojrzałości, do którego zmierza nasza opadająca linia, jest panteizm. Uznanie, że cały świat jest boski (greckie *pan* – „wszystko”, *theos* – „bóg”), że świat i Bóg to w głębszym rozumieniu jedno, jest największym zbliżeniem do siebie sfer *sacrum* i *profanum*.

Kierunek ku panteizmowi przyjęła europejska kultura starożytna (rozległość wpływów stoicyzmu). W kulturze poantycznej wątki panteistyczne pojawiają się w odrodzeniu, szerokie wpływy osiągają w okresie romantyzmu. Stopienie przez Toynbeego diabła i Boga w jedno pojęcie Diabła-Boga, symbolizujące naturę rzeczywistości, ma właśnie panteistyczny charakter (Skudrzyk 1992, s. 64). Jako panteistyczną postrzega esencję postawy

konserwatywnej Marcin Król. Myślenie konserwatywne cechuje się – zdaniem Króla – dostrzeganiem „jedności między światem transcendentnego ideału a historyczną rzeczywistością.” Odrzuca ono „obiektywnie istniejący absolut”, gdyż ten, kto go przyjmuje, „nie wierzy w istocie w możliwość wydobycia sensu historii ze świata empirycznego” (Król 1983, s. 6). Transcendencję konserwatyzm pojmuje – według Króla – jako „transcendentny świat możliwości”, do którego rozum „wrywa się z empiryczności” (Król 1983, s. 9). Ważny dla panteizmu i dla konserwatyizmu, a więc w dwójnasób dla panteistycznie rozumianego konserwatyizmu, jest wątek wspólnoty. Ważna jest tu – w ujęciu Króla – „dwukierunkowość poczucia wspólnoty”. Jeden kierunek – to kierunek ku empirii, to „wspólnota z drugim [człowiekiem – P. S.]”. Drugi kierunek – to kierunek ku transcendencji, gdzie wspólnota z drugim „jest potwierdzona we wspólnym odczuciu transcendencji” (Król 1983, s. 7). Obydwa kierunki są ważne. Pozwolę sobie dokonać zdecydowanie panteistycznej interpretacji tej myśli. Oznacza ona, że nie ma sensownej ludzkiej empirii bez transcendencji, ale też nie ma transcendencji bez empirii.

Atmosfery panteistycznej upatruję w dynamicznym we współczesnej kulturze intelektualnej, w tym amerykańskiej, nurcie postmodernizmu. Obserwujemy tam całkowite odrzucenie idei wieczności, obiektywnej prawdy i doskonałości. W zamian postmodernizm dokonuje silnej metafizycznej nobilitacji empirycznego konkretności. Andrzej Szahaj, charakteryzując postmodernizm, wymienia jako jego cechy między innymi „przygodność istnienia i światopoglądu”, „sytuacyjność moralności”, „akcent na lokalność kulturową i geograficzną” (Szahaj 1996b, s. 181). Pozbawiony odrębnej sfery *sacrum* postmodernistyczny konkretności, w tej sytuacji sam przyjmuje silne aksjologiczne nasycenie. To właśnie postmodernizm wprowadza jako swe zasadnicze postulaty idee miłości, przyjaźni, uetycznienia dyskursu politycznego, wrażliwości na cierpienie. Pozbawieni odrębnej sfery *sacrum*, sami musimy szanować nasze *profanum* i opiekować się nim.

Oparta na obiektywnej sferze prawdy i wartości współczesna kultura moralna i religijna ostro atakuje postmodernizm, zarzucając mu nihilizm. Zauważmy jednak, że to właśnie obiektywistyczna kultura zepchnęła od wielu dziesiątek lat pojęcia miłości, przyjaźni, etyczności polityki i wrażliwości na cierpienie do problemów praktyki, nie widząc dla nich miejsca w ambitnej intelektualnie, naukowej teorii; lub zepchnęła je do sfery nieco mechanicznie powtarzanych zwrotów, przeniesionych z odległych epok, w których były zwrotami żywymi. Zarzuty kultury obiektywistycznej odrzuca Szahaj: „Postmodernizm nie jest nihilizmem, jest nieklasycznym humanizmem.” (Szahaj 1996a, s. 11). Postmodernizm wyrzeka się wprawdzie panteistycznych uogólnień, jednakże pozwolę sobie zinterpretować go jako „niedokończony” panteizm.

Zastosujmy naszą teorię gwałtownie rosnącego i następnie łagodnie malejącego rozszczepienia sfer *sacrum* i *profanum* do zagadnienia wewnętrznej zwartości wspólnoty religijnej. Zwróćmy uwagę na ujęcie przez Nisbeta wspólnoty religijnej jako jednej z grona walczących z sobą o prestiż i zakres wpływów wspólnot. Ujęcie to – uważam – należy do najciekawszych propozycji, jakie prezentuje amerykański socjolog, mówiąc o wspólnocie religijnej. Zadanie realizacji wytyczonych celów i sytuacja rywalizacji z innymi wspólnotami o pozycję i członków wymagają od wspólnoty religijnej określonej zwartości jej szeregów. Poprowadzę dalej samodzielne rozważania zainspirowane teorią Nisbeta. Są one – w moim przekonaniu – w dalszym ciągu zgodne z duchem jego teorii. Zauważmy, że między stopniem rozszczepienia sfer *sacrum* i *profanum* a stopniem zwartości wspólnoty religijnej zachodzi wprost proporcjonalna zależność: większe rozszczepienie – większa zwartość. Wzniosłością i metafizycznym patosem znacznie oddalona od *profanum*, sfera *sacrum* zwiera bardzo mocno szeregi oddanych sobie członków. Przeżywane wielkie wartości mocno wiążą, radykalna odrębność od przyziemnej reszty społeczeństwa wiąże jeszcze mocniej. W poczuciu tej odrębności i napięcia w niej zawartego Kościół katolicki wprowadził celibat księży. Oślepiająca swym blaskiem sfera *sacrum* i głębokie zjednoczenie ludzi bezpośrednio jej oddanej zapewniły wspólnocie religijnej niezmiernie wysoką pozycję wśród wspólnot innego rodzaju. Ale wysokie osiągnięcia skrywają wysokie ryzyko. Bliskie obcowanie wspólnoty religijnej ze świętością paradoksalnie naraża ją na diabelskie wynaturzenia. Bliska świętości wspólnota religijna nie jest bardziej odporna na wynaturzenia niż na przykład odleglejsza od tej świętości wspólnota polityczna.

Zmniejszanie się w kulturze rozszczepienia między *sacrum* a *profanum* uznaję za symptom dojrzałości kultury religijnej, za dojrzałe wyważenie wartości, jaką mają dla człowieka, z jednej strony, pojęcia wieczności i doskonałości, z drugiej – to, co doczesne, niedoskonałe, empiryczne. Jednakże dojrzałość przysparza fundamentalnych problemów. Bliskość i przemieszanie *sacrum* z *profanum* osłabiają wrażenie, jakie *sacrum* robi na ludziach. *Sacrum* w oczach ludzi staje się słabe, gdy nie ma już w zapleczu ani nadprzyrodzonej interwencji, ani Sądu Ostatecznego, ale ogranicza się wyłącznie do apelowania o syzyfowy wysiłek duchowego podnoszenia człowieka. Religijność rozprasza się jako składnik działalności w innych sferach. Dojrzałe kultury są, przynajmniej w swych zewnętrznych oznakach, coraz mniej religijne, panteiści nie tworzą Kościołów, nie tworzą odrębnych wspólnot religijnych. Trudność nowej religijności powoduje falowe ożywienia starej religijności. Nowa religijność musi znaleźć swój sposób na vitalność. Osiąganie przez nią wyżyn duchowego i intelektualnego uniesienia w twórczości literackiej, sam perfekcjonizm – nie wystarczą.

Powracając stopniowo z naszych rozważań o panteizmie do teorii Roberta Nisbeta, możemy postawić pytanie o usytuowanie amerykańskiego filozofa względem myśli panteistycznej. W swej lekturze nie natrafiłem na wypowiedź Nisbeta wprost na ten temat, ale wywodzę ją z wypowiedzi na tematy zbliżone. Opracowanie hasła „chrześcijaństwo” w Nisbeta słowniku filozoficznym tchnie postoświeceniową atmosferą. Amerykański autor nie neguje, że „chrześcijaństwo kłóci się z nauką” (Nisbet 1998, s. 69). Sformułowanie to interpretuję jako odcięcie się Nisbeta od nadprzyrodzonych pretensji chrześcijaństwa, tym samym w ogóle od koncepcji dzielących rzeczywistość na sferę przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Przyjmowanie przez chrześcijaństwo takiego podziału rzeczywistości autor nazywa „uderzającym paradoksem, który rozdziera tę światową religię” (Nisbet 1998, s. 62). Z wydzielających się w tym „rozdarciu” części chrześcijańskiej postawy wobec rzeczywistości autor uznaje za decydujące i najcenniejsze „twarde stąpanie chrześcijan po ziemi – wyczulenie na fizyczne, historyczne i społeczne wyzwania tego świata.” (Nisbet 1998, s. 63). Takie ujęcie wartości religii chrześcijańskiej przez amerykańskiego filozofa interpretuję jako wyrażnie panteistyczne. To przez doczesność i przyrodzoność, i tylko za ich pośrednictwem, ma miejsce kontakt człowieka z boskim *sacrum*.

Kontynuujemy naszą analizę teorii Nisbeta. Następnym elementem, jaki wyróżnia on we wspólnocie religijnej, jest dogmat. Dogmat to „propozycja dotycząca wszechświata, społeczeństwa lub ludzkiego zachowania, która traktowana jest jako właściwa lub prawdziwa bez względu na wspierające ją środki uzasadniania lub weryfikacji.” (Nisbet 1973, s. 164). Konstytutywna obecność dogmatu w religii „wyjaśnia wielki wpływ, jaki wywiera religia na ludzką kulturę od początków cywilizacji” (Nisbet 1973, s. 165). Znaczenie i waga dogmatu polegają – można się domyślać – na tym, że dotyczy podstaw ludzkiego spojrzenia na życie i rzeczywistość. Stąd wynika i ważność treści dogmatycznych – dotyczą bowiem podstawy, i brak ich uzasadnienia – podstawa nie może wszak mieć kolejnej podstawy, która by ją uzasadniała.

W przyjętej przez siebie terminologii dogmat określam jako użyteczne, zwłaszcza dla wspólnotowej zwartości, skonkretyzowanie impulsu witalności. Impuls witalności jest to poryw, żeby żyć, żeby realizować określony cel. To ten impuls jest najgłębszym uzasadnieniem naszego działania. Nie przekonamy nikogo, żeby chciał ambitnie żyć, żeby chciał podjąć określone ważne zadanie, jeżeli on sam nie wzbudzi w sobie tego impulsu. Dogmat jest właśnie takim przypomnieniem samego owego impulsu. Przywołując dogmat, na przykład że Jezus Chrystus był Bogiem, chrześcijanin przywołuje pamięć porywającego go impulsu, że ta idea jest prawdziwa, że ta idea daje mu otuchę i siłę. Od czegoś ciąg decyzji trzeba zacząć. Nie można badania założeń prowadzić w nieskończoność, sparaliżowałoby to naszą

zdolność do jakiegokolwiek działania. Dogmat jest elementem obrony przed takim paraliżem. Jeżeli odrzucisz tak głęboką podstawę dotychczasowego twojego życia – mówi zasada dogmatu – to ono całe ulegnie ruinie i nie wiadomo, czy będziesz miał siłę zbudować je na nowo na innych podstawach. To tak, jakby zainwestować wszystkie swoje siły i pieniądze w określone przedsięwzięcie, a następnie rozważać myśl, czy nie należało podjąć całkiem innego przedsięwzięcia. Zastanawianie się nad dogmatem budzi strach, bo na dogmacie osnuta jest nasza vitalność. Wzmacniać w sobie uznanie dogmatu – to wzmacniać głęboką decyzję swojego życia, naszego grupowego życia, wzmacniać zdecydowanie i siłę dążenia. Wyraźne miejsce ma tu dialektyka dobra i zła. Wzmacniać zdecydowanie (zdecydowanie jest dobrem) oznacza zarazem odrzucać rozpatrzenie wątpliwości (odrzućcie jest złem). Ale inaczej nie można: życie wymaga zdecydowania, a absolutna pewność nie jest możliwa. Odejście od dogmatu oznacza katastrofę. Jednakże historia ludzka jest nasycona katastrofami. Postęp bardzo często dokonuje się przez katastrofy. Dogmat to głębokie zagadnienie, to esencja vitalności.

Wspólnota rewolucyjna

Wspólnota rewolucyjna, ekologiczna i pluralistyczna tworzą drugą grupę wspólnot, zajmującą w ujęciu Nisbeta drugoplanową pozycję w historii społecznej Zachodu. Pierwszoplanowe wspólnoty – militarna, polityczna i religijna, charakteryzują się „ciągłością idei, które nie tylko równoległe towarzyszyły, ale w istotnym stopniu odzwierciedlały najważniejsze instytucje w zachodnim życiu społecznym” (Nisbet 1973, s. 249). Drugoplanowe wspólnoty „dalekie od towarzyszenia czy odzwierciedlania ustanowionych instytucji najlepiej są widoczne w otwartej konfrontacji z nimi: czasami w rewolucyjnym wyzwaniu, rzuconym tym instytucjom, czasami w odrzuceniu i wycofaniu się z nich [dotyczy to wspólnoty ekologicznej – P. S.], czasami zaś w wielkich wysiłkach przekształcenia centralizacji władzy w wartości różnorodności i pluralizmu.” (Nisbet 1973, s. 249).

Rewolucja jest „w pierwszej kolejności fundamentalnie polityczna w charakterze: zajęta planowanym obaleniem określonego istniejącego politycznego porządku” (Nisbet 1973, s. 250). Jakkolwiek cele rewolucji są polityczne, to „gorliwość i poczucie misji, bez których żadna rewolucja nie może mieć nadziei na sukces, są czysto religijnej natury.” (Nisbet 1973, s. 250). Z kolei środki realizacji celów rewolucyjnych mają charakter wybitnie militarny. „Nowożytna rewolucyjna wspólnota [...] jest mieszaniną politycznych, religijnych i militarnych wartości” (Nisbet 1973, s. 250).

Ujęcie Nisbeta jest niezwykle sprawnym usystematyzowaniem zjawiska rewolucyjności.

Wspólnota rewolucyjna – „serce każdej rewolucji”, to „małe mniejszości – elity, jak są określane w nowoczesnej teorii społecznej – złożone z oddanych, często profesjonalnie szkolonych jednostek, świadome siebie jako wspólnoty, pracujące z pomocą technicznej wiedzy i jednocześnie z moralną gorliwością w celu obalenia politycznego porządku za pomocą wszelkich środków, jakie będą potrzebne.” (Nisbet 1973, s. 251). Wzburzenie mas w reakcji na ucisk, biedę, polityczne deprawacje to tylko warunki możliwości wybuchu rewolucji.

Jako pierwszy element wspólnoty rewolucyjnej Nisbet wymienia mit, to jest „wiarę w pewnej postaci dobro tkwiące w ludzkiej naturze lub społeczeństwie, wymagające tylko uwalniającego działania rewolucyjnej przemocy, aby mogło się zmanifestować i począć dominować.” (Nisbet 1973, s. 252). Cechą rewolucyjnego mitu jest radykalne napięcie między uwięzionym dobrem, wyobrażanym w sposób „absolutny”, w „niebiańskich tonach”, a „istniejącymi instytucjami, wartościami i władzami”, które uważane są za „złe, zepsute i czekające na wykorzenienie” (Nisbet 1973, s. 252).

Tak kreślony przez Nisbeta mit rewolucyjny jest zjawiskiem, które musimy oceniać negatywnie. I w istocie taki mit dominował w rewolucjach wymienianych przez socjologa: francuskiej 1789 roku, bolszewickiej 1917 roku, hitlerowskiej 1933 roku. Ale chciałbym dodać od siebie, uzupełniając myśl Nisbeta: tylko dominował, to znaczy ta forma mitu nie jest jedyną jego wersją. Wszystkie te rewolucje niosły w sobie również idee w bardziej wyważonej postaci – prawda, że przytłumione przez te radykalne. Owe bardziej wyważone idee możemy także dziś oceniać jako wartościowe zrywy ducha i ambicji człowieka. W przypadku rewolucji francuskiej była to ambicja zbudowania społeczeństwa większej wolności, równości i braterstwa, w przypadku rewolucji bolszewickiej – ambicja większego upodmiotowienia robotników i chłopów, nadania większej dynamiki rozwojowi przemysłu, w przypadku rewolucji hitlerowskiej – ambicje podniesienia dumy narodowej, wzmocnienia ekonomicznych podstaw bytu narodu. Nawet w rewolucji hitlerowskiej, traktując problem z całą ostrożnością, dopatruję się dążeń, które zasługują na uznanie. Dosyć powszechnie pozytywną ocenę zyskuje większość dokonań rewolucji angielskiej 1688–1689, mimo że była rewolucją.

Sądzę, że właściwsze będzie potraktowanie Nisbeta koncepcji rewolucji jako obrazującej radykalną, najostrzejszą i najczęstszą formę rewolucji, ale nie jej formę jedyną. Nisbet jako konserwatysta dziedziczy szczególną wrażliwość na tę negatywną formę rewolucji. Ale istnieje ciągłość pośrednich form rewolucji: między formą utopijną w celach i krwawą w środkach a formą mającą cele realne i środki maksymalnie oszczędzające krew. Po-

jęcie rewolucji nie powinno być utożsamiane wyłącznie z jego negatywną wersją, jak w innych nurtach myśli społecznej jest utożsamiane wyłącznie z jego pozytywną wersją.

Kolejny element wspólnoty rewolucyjnej Nisbet określa jako konieczność przemocy. Konieczność tę tak głęboko przyjmują rewolucjoniści, że żywią „pogardę dla tych, którzy sądzą, że potężne rządy mogą być obalone za pomocą środków innych niż przemoc.” (Nisbet 1973, s. 253). Tę uwagę Nisbeta chciałbym rozszerzyć własnymi rozważaniami. Pogarda wobec pokojowych środków walki w sposób istotny utrzymuje zdolność bojową wspólnoty rewolucyjnej. Zabezpiecza tę zdolność przed moralnymi i wynikającymi z fizycznego strachu wahaniem: niebezpieczeństwem podjęcia środków przemocy przeciwstawia niebezpieczeństwo zaniechania ich, ostro piętnując kompromisowość, uległość, tchórzostwo. Pogarda jest wynikiem kultywowania stromej gradacji wartości: zachowania pozytywne są wysoko wynoszone przez rewolucyjny patos, nawet małe błędy – surowo piętnowane. Stroma skala wartości wielce dynamizuje postępowanie człowieka. To z niej wywodzi się rewolucyjna przemoc. Ale sama stroma skala wartości jest zjawiskiem pozytywnym: czyni człowieka wrażliwszym i na dobro, i na zło. Jest zjawiskiem pozytywnym dopóty, dopóki jej stromość nie zacznie tłumić ludzkiego działania: póki chwalebność czynu nie zacznie przygniatać zobowiązaniem, a strach przed karą za błąd paraliżować i wtrącać w zakłamanie. Stromość skali wartości musi być dostosowana do witalnej siły człowieka.

To samo zjawisko przemocy Nisbet omawia jeszcze w dwóch wyróżnionych jako osobne – moim zdaniem niepotrzebnie – elementach: świętości grzechu i terrorze. „Akty, jak morderstwo, porwanie, zdrada, tortury, okaleczenie, wandalizm i podpalenie, które zwykle uważane są za występne, a przynajmniej niemoralne i nielegalne, przyjmują jakoś w niczym nieróżną od świętości, kiedy popełniane są w imię rewolucji.” (Nisbet 1973, s. 253). Świętość grzechu jest – dodam tu swój komentarz – podniesieniem tonu głosu rewolucjonisty, podniesieniem moralnej stawki, o jaką idzie gra, do maksimum. Postrzegamy tu punkt specyficznego połączenia przemocy z religijnym składnikiem postawy rewolucyjnej. I tutaj chciałbym utrzymać wyważone i wycieniowane spojrzenie na postawę rewolucyjną. Świętość grzechu – tak jak opisuje ten element Nisbet – jest moralnym mechanizmem umożliwiającym dokonywanie najpotworniejszych zbrodni. Potworna zbrodnia, jeżeli ma być moralnie osłaniana, wymaga osłony olbrzymich rozmiarów. Ale świętość grzechu czy posługując się stonowanym określeniem, szlachetność grzechu, może być – sędzę – także mechanizmem, który ma wartość pozytywną. W złożonym i szybko biegnącym życiu trzeba działać szybko, rozpoznawane zagrożenia odpierać przemocą. Założmy, że zło wynikające z zastosowania przemocy jawi się mniejsze od zła wynikające-

go z zaniechania działania w tej formie. Wtedy grzech wyraźnie jawi się jako szlachetny. Wątek ten jest kontynuacją i zastosowaniem rozważań dotyczących dialektyki dobra i zła, które prowadziliśmy w podrozdziale poświęconym wspólnocie militarnej.

Następny element – totalizm, oznacza, że „żądanie rewolucyjnej wspólnoty od swych członków, rewolucyjnej wiary od swych wyznawców jest totalne.” (Nisbet 1973, s. 254). Żadne zobowiązania wobec rodziny, narodu czy religii nie mogą przeszkadzać rewolucyjnemu zadaniu. Najwyższy charakter zobowiązań wobec rewolucji jest przejawem religijnego składnika zjawiska rewolucji, czyli składnika wyznaczającego najwyższe dla postawy życiowej zasady. Ów religijny składnik zjawiska rewolucji przeciwstawia się tu religii czasu pokoju, którą rewolucjonista może jednocześnie wyznawać.

Bardzo ciekawą obserwację pewnej kombinacji zjawiska przemocy i rewolucyjnej religijności zawiera element określony przez autora jako centralizacja. Element ten Nisbet konstruuje, inspirując się tezą Georga Simmela, że nadmiar wolności od wszystkich, w innych okolicznościach wiążących, norm musi być zrównoważony w psychice rewolucjonisty podobnym nadmiarem podporządkowania się przywódcom i wyrzeczenia się własnej, niezależnej woli.

Obraz wspólnoty rewolucyjnej, jaki przekazuje nam Robert Nisbet, budzi lęk i grozę. Tradycja konserwatywna jest szczególnie wrażliwa na to oblicze rewolucji. Groza obrazu Nisbeta polega na wielkiej energii, jaką wspólnota rewolucyjna osiąga, i głównie destrukcyjnym działaniu tej energii. Zastosujmy nasze narzędzie dialektyki do usystematyzowania relacji amerykańskiego konserwatysty i spojrzenia na nią z szerszego punktu widzenia. W Nisbeta obrazie wspólnoty rewolucyjnej uderza w wielu miejscach powtarzający się schemat jedności przeciwstawnych elementów o ekstremalnej postaci każdy: siła wiary w możliwość dobra i sprawiedliwości oraz siła nienawiści zła zawartego w aktualnej rzeczywistości; pełna oddania opiekuńczość wobec uciśnionych oraz pełne bezwzględności niszczenie wszelkich przeszkód i przeciwników; graniczenie ze świętością przez oddanie sprawie i poświęcenie, a z diabelskością przez formy działania; oddanie sprawie przebudowy całości społeczeństwa i restryktywna elitarność jej własnych szeregów.

Możemy wysunąć twierdzenie, że właśnie z tej struktury idei i postaw bierze się niezwykła energia wspólnoty rewolucyjnej. Struktura ta jest w dużym stopniu samonapędzającym się mechanizmem. Znaczne rozdzielanie przeciwstawnych składników sprzyja rozwojowi napięcia każdego z nich. Oddzielenie świata dobra od świata zła sprzyja rozwojowi pozytywnej wrażliwości na ten pierwszy i wstrętu do drugiego. Z kolei łączenie przeciwstawnych składników jako odległych i nie zachodzących na siebie elemen-

tów dodatkowo potęguje ich niezależny rozwój. Akty nienawiści i walki ze złem czynią szczególnie kojącym powrót do idei i ludzi ze świata dobra; fanatyczne uwielbienie określonego dobra nie pozwala się ujawniać napięciom w ramach kultu tego dobra, napięcia te znajdują w takim razie rozładowanie w stosunku rewolucjonisty do świata zła, potęgują agresywność rewolucjonisty.

Rozdzielenie, także uskrajnienie światów dobra i zła jest źródłem energii, a zarazem źródłem destrukcyjności tej energii. Ale zauważmy, że sam schemat rozdzielenia dobra i zła oraz uskrajnienia stosunku do tych wartości jest schematem pozytywnym. To właśnie taki schemat stosunku do życia i rzeczywistości powinien być pielęgnowany w każdej wspólnocie: odróżniać dobre od złego i z pełną energią podchodzić do jednego i do drugiego. W tym schemacie tkwi cała energia ludzkiego istnienia. Elementem wiodącym tego schematu jest mit dobra, innymi słowy – wrażliwość na dobro, na jego fascynujący, zapalający do istnienia i działania charakter, na jego wielkość i konstruktywną moc. Ten perfekcjonistyczny element jest fundamentem *witalności*. Musi on być wspomagany zdecydowaniem, odwagą i siłą eliminowania przeszkód. Jak już odnotowywaliśmy w naszych komentarzach, kreślona przez Nisbeta postawa rewolucjonisty w swojej strukturze nie jest postawą różną od postawy, którą moglibyśmy akceptować, a nawet wysoko cenić – jest tylko przejawskrawieniem takiej postawy. W którym punkcie pojawia się błąd skrajnego rewolucjonisty? Od którego punktu zaczyna się przejawskrawienie? W naszych kategoriach punkt ten określe mianem odejścia od *empiryzmu*. Fanatyczna wspólnota rewolucyjna inspirowana jest dobrem zawartym w żywionym jego wyobrażeniu, tępieje na dobro zawarte w dotychczasowej organizacji społeczeństwa, skądinąd niepozbawionej skaz.

Wspólnota ekologiczna

Wspólnotę ekologiczną Nisbet określa jako „jedną z najznakomitszych tradycji zachodniej filozofii społecznej” (Nisbet 1973, s. 7). Charakter, sposób konstytuowania się i usytuowanie w społeczeństwie tego rodzaju wspólnot oddaje następujący fragment: „W historii Zachodu od upadku Cesarstwa Rzymskiego w pewnych okresach spotykamy grupy odwracające się od ustanowionego porządku społecznego i wycofujące się do bardziej lub mniej odległych miejsc, aby szukać odnowy tego, w co wierzą, że jest ludzką naturalną tendencją ku prawdziwej wspólnocie i moralności.” (Nisbet 1973, s. 319). W celu nazwania tego rodzaju wspólnot autor sięgnął po grecki termin *oikos*, który odnosi naszą myśl „do naturalnych i harmonijnych

współzależności domowej ekonomii” (Nisbet 1973, s. 320). Inne konotacje tej nazwy, na jakie wskazuje autor, to postdarwinowska koncepcja środowiska jako współzależności organizmów żywych, w tym ludzi, oraz jeszcze jedna konotacja – współczesny ruch ochrony naturalnego środowiska.

Jako pierwszy element wspólnoty ekologicznej (możemy powiedzieć: podstawową zasadę spajającą) autor wymienia ideę natury. Chodzi tu o głębokie, wykraczające poza fizykalne i biologiczne rozumienie terminu „natura”, mające swe korzenie w starożytnej kulturze greckiej. Krótko mówiąc, chodzi o metafizyczne znaczenie, zgodnie z którym pojęcie „natura” zbliża się do pojęcia „Bóg”. Wspólnota ekologiczna praktycznie jest – moim zdaniem – silnie nasycona klimatem myśli panteistycznej, nawet w przypadku wspólnot nie formujących swego światopoglądu w taki sposób. Ale na początku i celem uzyskania precyzji wywodów Nisbet podaje raczej techniczne określenie natury. Naturalny obiekt to taki, „jaki byłby, jeżeli nic nigdy nie zakłóciłoby jego struktury [...]”, jaką został obdarzony” (Nisbet 1973, s. 322). W szczególności dotyczy to duchowości człowieka i jego relacji z innymi ludźmi.

Konieczne wydaje mi się sformułowanie uwagi, że rozumienie naturalnej struktury jako „niezakłóconej przez żaden obcy czynnik” może być tylko wyjściowym sformulowaniem treści terminu. Struktura każdego bytu, w tym człowieka i społeczności, zmienia się pod wpływem ciągłych ingerencji z zewnątrz. Mówimy o zmianie charakteru człowieka lub narodu, a więc w jakimś stopniu – ich natury. Zmiany te możemy oceniać jako pozytywne lub negatywne, jako rozwój albo jako regres, czyli jako zgodne z naturą o jakiejś jeszcze głębszej treści lub jako odejście od tej natury. Ten niezmienny punkt odniesienia możemy umieszczać gdzieś głęboko w samym człowieku czy też nawet poza nim w rzeczywistości, pojmując człowieka jako ewoluujący wytwór niezmiennej natury tej rzeczywistości (wyznają ten drugi pogląd).

Pojęcie natury więc rozpada się na dwa pojęcia: płytsze i głębsze. Natura w sensie płytszym jest czymś względnie stabilnym, choć ulegającym jakimś zmianom, zwłaszcza w dłuższych przedziałach czasowych. Natura w sensie głębszym jawi się właściwie jako coś zupełnie niezmiennego. Płytsze pojęcie natury jest bardziej uchwytne i treściwe, ale niestety teoretycznie ułomne (stałe cechy, które są zmienne). Głębsze pojęcie natury wydaje nam się bliższe naszych teoretycznych oczekiwań, ale niestety okazuje się bardzo mglistym punktem odniesienia. W ten sposób nieskończona rzeczywistość bawi się z filozofem, który próbuje zgłębić jej tajemnice: co wydaje się teoretycznie słuszne, jest praktycznie jałowe, i odwrotnie. Wyrażnie rozpoznajemy, że ta „zabawa” toczy się według reguł dialektyki: wzajemnie się wypierają, choć bez siebie nie mogą istnieć teoretyczne i praktyczne, stałe i zmienne. Filozof musi umieć się znaleźć w tej grze. Jeżeli

chcemy w swych poglądach w sposób istotny odwoływać się do pojęcia natury, to na obecnym etapie rozwoju kultury musimy robić to w sposób bardziej zaawansowany teoretycznie, niż skreślił to w swym szkicu Robert Nisbet. Ten element jego szkicu traktuję jako szybko napisaną część większej całości. Niedociągnięcie to nie obniża wysokiej wartości całości koncepcji wspólnoty ekologicznej.

Ludzie, którzy budują swoje życie i wzajemne współżycie, ożywieni ideą natury, czynią to zrażeni konwencjonalnością i sztucznością społeczeństwa, w którym się urodzili – tak opisuje powstawanie wspólnoty amerykański humanista. Stosunek do rodzimego społeczeństwa jest – twierdzą, ustosunkowując się do koncepcji Nisbeta – punktem najbardziej krytycznym dla jakości i prężności wspólnoty ekologicznej. Wystawienie oceny, czy życie społeczeństwa jest faktycznie, a jeśli tak, to w jakim stopniu odległe od natury, narażone na ryzyko błędu. Izolacja wspólnoty ekologicznej od kroczącego nie najlepszą drogą społeczeństwa oczywiście sprzyja rozpoznawaniu drogi lepszej, ale jednocześnie stwarza niebezpieczeństwo przyjęcia w warunkach izolacji, a więc w sztucznych warunkach, zbyt uproszczonej mapy właściwej drogi, przyjęcia zbyt uproszczonego pojęcia natury.

Bardzo ciekawym rysem wspólnoty ekologicznej jest kolejny jej element, nazwany przez Nisbeta siecią życia (*the web of life*). Autor wydziela ten element (a chciałoby się go rozumieć jako składnik pojęcia natury), jak się zdaje po to, aby uwypuklić etyczny stosunek człowieka do natury. Píše tu o szczególnie pielęgnowanym „szacunku dla form życia” (Nisbet 1973, s. 324) spośród całej sieci życia, której jednym z ok jest sam człowiek. Składnikiem postawy człowieka wobec sieci życia jest „harmonijny balans” (Nisbet 1973, s. 324) między wyższym i niższym, między myślą i kulturą, z jednej strony, a kontaktem z niższymi formami z sieci życia, z drugiej strony. Szczególnym przypadkiem stosunku do niższego jest stosunek do aktywności niższego rodzaju, to znaczy do pracy fizycznej i w ogóle aktywności fizycznej.

Chciałbym tu dodać komentarz rozszerzający. Ów stosunek ekologów do niższych sfer natury jest pięknym, szlachetnym, mądrym i stabilizującym postawę życiową elementem. Szacunek, sympatia i opiekuńczość wobec tego, co niższe i słabsze, nie tylko zyskują pozytywną ocenę etyczną za wspaniałość – także obdarowują żywiących tę postawę dużymi siłami wiartalnymi. Taka postawa daje istotny „oddech” duchowemu wysiłkowi człowieka, wspinającego się na wyższy poziom istnienia. Pozwala ona docenić swój aktualny poziom, nabyte wartości i umiejętności, odpocząć od męczących porównań z wyobrażanym celem. Technika operowania wysiłkiem i odpoczynkiem ma podstawowe znaczenie dla efektywności działania; twierdzą, że również w etyce. Perfekcjonistyczne zapędy ludzkiej kultury „w górę”, ku wiedzy naukowej, przeżyciu artystycznemu, religijnej wznio-

słości, potędze materialnej często prowadzą do przesilenia się człowieka, zagubienia, popadnięcia w kłamstwo lub agresywną pychę, aby owo zagubienie ukryć. Konsekwencją takiego stanu jest zapomnienie tego i w końcu pogarda wobec tego, co pierwotne, podstawowe, słabsze. Często tak właśnie człowiek wysokiej kultury postrzega zwierzę, roślinę, człowieka prostego, codzienność. Wyrzeczenie się własnej podstawy musi skończyć się katastrofą.

Nacisk na łączność tego, co wysokie, z tym, co niskie, jest również, choć oczywiście nie w tak radykalnym stopniu jak we wspólnocie ekologicznej, składnikiem postawy konserwatywnej. Współczesny amerykański konserwatyista Irving Kristol broni kultury społeczeństwa burżuazyjnego, tak energicznie nastawionej na zaspokajanie podstawowych potrzeb, czyli na aktywność ekonomiczną: „[...] w historii artyści i pisarze całkiem otwarcie gardzili działalnością handlową targujących się ludzi, uważając ją za działalność prowadzącą do grubiaństwa i trywializacji ludzkiego ducha.” (Kristol 1983, s. 32). W miejsce wyniosłości kultury wysokiej wobec kultury niskiej, to znaczy popularnej, Kristol proponuje ich symbiozę, której przykłady znajduje w historii: „[...] wyrafinowana wypowiedź nie *szokowała* popularnej ani popularna nie wzniewała uczuć odrazy w wykształconych. Rzeczywiście, dla pisarza czy artysty było znakiem prawdziwej artystycznej wielkości zawrżeć w swojej działalności obydwa aspekty kultury swego społeczeństwa. Tragedie greckie wystawiano dla wszystkich obywateli Aten; *Boską komedię* Dantego odczytywano głośno na placach Florencji na wielkich i zróżnicowanych w składzie zgromadzeniach; sztuki Szekspira były odgrywane przed podobnie mieszaną publicznością.” (Kristol 1983, s. 37). Ta wrażliwość konserwatyizmu jest na pewno jedną z przyczyn tak ciepłego stosunku Roberta Nisbeta do wartości wspólnoty ekologicznej.

Następny element wspólnoty ekologicznej, kolejna zasada jednocząca jej członków – to kooperacja. Zgodnie z nią relacje między różnego rodzaju podmiotami rzeczywistości mają z natury charakter harmonijny, przynoszą obopólną korzyść. Symbioza różnych organizmów biologicznych jest tu symbolem zjawiska, które rozciąga się także na życie człowieka i społeczeństwa. Uznanie znaczenia kooperacji łączy się z „wrogością wobec przesyczonego rywalizacją, zorientowanego na zysk, indywidualistycznego porządku” (Nisbet 1973, s. 325).

Zasady kooperacji Nisbet nie opatruje żadnym komentarzem. Za niezbędne uważam jednak następujące dopowiedzenie. Harmonijność i kooperacja są pięknymi, a zarazem nieodzownymi elementami ludzkiej kultury i porządku natury. Natura wszakże, co widać aż nazbyt wyraźnie, jest współzyciem gatunków polegającym nie tylko na symbiozie. Rywalizacja czy dosadniej: walka na śmierć i życie, stanowi w pełni równorzędny obok symbiozy element relacji między gatunkami i osobnikami. Istnienie ma niezbywalny wymiar heroiczny. Zapomnienie o tym jest po prostu nienaturalne. Eko-

logowie – jak w moim przekonaniu adekwatnie, choć bezkrytycznie charakteryzuje ich Nisbet – widzą tylko jedną stronę natury. Brak jakiegos komentarza w tym punkcie ze strony Nisbeta, przy jego serdecznej aprobacie ideałów wspólnoty ekologicznej, świadczy o niespójności stanowiska amerykańskiego humanisty. Pamiętamy przecież, że autor rozpoczął swoje dzieło od wspólnoty militarnej, którą uznał za inicjujący i niezbywalny typ ludzkiej wspólnoty. Pozostaje nam tylko tę niekoherencję samym usunąć, dopowiadając sobie to, czego amerykański konserwatysta nie dopisał.

Bardzo interesującą składową wspólnoty ekologicznej jest prostota. Na element ten Nisbet naprowadza nas słowami: „Natura jest prosta dla tych, którzy ją rozumieją; społeczeństwo także powinno takie być.” (Nisbet 1973, s. 326). Postulat prostoty przeciwstawia się zjawiskom hiperorganizacji, przesadnej złożoności kultury i przerafinowania. Jednocześnie autor zaznacza, że kultywowana we wspólnocie ekologicznej prostota ma postać dojrzałą, wolną od przesadnej surowości, wstrzemięźliwości i samoumarzwienia.

Nisbet w swoim krótkim szkicu dotyka idei, której treść chciałbym tu nieco rozwinąć. Prostota jest hasłem dość rzadko pojawiającym się w kulturze, ale za to jeżeli się pojawia, to z wielką energią, wysoką estymą, aurą szerokiego uznania. Dla idei prostoty ma uznanie i sentyment zarówno skromny zjadacz chleba, jak i wyrafinowany intelektualista. Idea prostoty nie wyczerpuje się – w moim przekonaniu – w technicznym zastąpieniu złożoności mniejszą liczbą składników. Prostota jest – że się tak wyrażę – „filozoficznym” zastąpieniem złożoności prostszą konstrukcją: jest podporządkowaniem złożoności technicznych wymagań danej aktywności człowieka najważniejszym wymaganiom i odczuciom aksjologiczno-moralnym. Z zasady podporządkowanie to skutkuje wyraźną redukcją ilości technicznych wymagań, których spełnienie przyciąga uwagę człowieka. Istota prostoty sprowadza się w takim razie do **nadania prymatu czynnikowi humanistycznemu nad technicznym**. Jasność, wyraźność, bezpośredniość, natychmiastowość służą bieżącej i efektywnej kontroli naszego postępowania, strzegąc jego zgodności z przeżywanymi wartościami.

Prostota ma wysoką ocenę etyczną, a jednocześnie wielką energię witalną. Człowiek odznaczający się prostotą śmiało i nieprzerwanie kroczy naprzód – zatrzymanie się, brak reakcji oznacza utratę prostoty, komplikację, zagubienie się. Energia witalna prostoty wypływa w dużym stopniu właśnie z poczucia dobrego kontaktu ze sferą etycznych wartości, z przejrzystego podporządkowania swojego postępowania prostym i praktycznie niepodważalnym zasadom. Człowiek prosty jest dumny ze swojej prostoty, prostota daje mu radość. Drugim źródłem witalności tej postawy jest łączenie wysokiego z niskim. Prostota stanowi połączenie etyczności ze zwykłością, kultury z naturalnością, godnego czci z powszednim, tajemniczego

z przejrzystym. To udane połączenie d i a l e k t y c z n y c h przeciwieństw pozwala korzystać z wielkich pokładów energii, jakie są zawarte w przeciwieństwach. Jeżeli spojrzymy na prostotę jako na łączenie wysokiego z niskim, to zauważymy dodatkowe więzy łączące ten element Nisbeta wspólnoty ekologicznej z pozostałymi: z siecią życia i z naturą.

Podkreślmy: zdecydowanie, spójność, przejrzystość, komunikatywność, etyczne uporządkowanie i vitalność prostoty jako postawy indywidualnego człowieka stają się silnym spoiwem dodatkowo cementującym ludzi, już złączonych ideą ekologiczną. Wprawdzie bywa i tak, że prostota służy postawie indywidualistycznej, postawie utrzymywania określonego dystansu od innych ludzi. Jednakże wprzęgnięta w mentalność wspólnotową swoim dynamizmem nadzwyczaj dobrze jej służy, szczególnie komunikatywność i etyczność prostoty są bardzo użytecznymi, a zarazem sprawnymi narzędziami budowania oraz utrwalania wspólnoty.

Jako ostatni element wspólnoty ekologicznej omówimy element nazwany przez Nisbeta autonomicznym stowarzyszeniem, a używany na oznaczenie zasady tworzenia grup społecznych, które byłyby „tak, jak tylko to dla człowieka możliwe, wolne od arbitralnej władzy czy przymusu” (Nisbet 1973, s. 325). W takich grupach społecznych bardzo ceniona jest spontaniczność. Tę wolnościową zasadę uzupełnia bardzo ciekawa szczegółowa dyrektywa: „[...] dać błądzącemu członkowi wystarczająco dużo czasu do rozważenia swojego postępowania” (Nisbet 1973, s. 326). Nisbet przedstawia zasadę autonomicznego stowarzyszenia aprobowaną; w rozwiniętej postaci zasada ta będzie trzonem najcenniejszego dlań typu wspólnoty – wspólnoty pluralistycznej. Socjolog zaznacza jednocześnie, że we wspólnocie typu ekologicznego, a szczególnie w jej anarchistycznej wersji, zasada autonomiczności „czasami przybiera bardzo naiwną formę” (Nisbet 1973, s. 325).

W komentarzu do zasady autonomiczności chciałbym pokazać charakter pojęcia wolności, jakie tkwi u podstaw owej zasady. Charakter ten okreśłę, wskazując proporcje i role dwóch składników tego pojęcia: pozytywnego i negatywnego, czyli wolności do czegoś i wolności od czegoś. W odtwarzanej przez Nisbeta zasadzie autonomicznego stowarzyszenia w pierwszej kolejności uderza swoją intensywnością postulowana wolność negatywna – „wolność od przymusu tak, jak tylko to możliwe”. Najgłębsze jednakże podłoże ekologicznej autonomii stanowi wolność pozytywna, wolność do realizacji życia zgodnego z naturą. Ludzi wspólnoty ekologicznej charakteryzuje ufność, oddanie naturze, poszukiwanie jej w swoim życiu. Ludzie rozłączeni wolnością negatywną, wolnością od siebie nawzajem, połączą się z sobą wolną i naturalną przyjaźnią, poczuciem przynależności do wspólnego domu – przynależności do *oikos*.

Wolność negatywna – chcę zauważyć – ma tu wyraźnie instrumentalny i wstępny charakter: ma być narzędziem i wstępem do osiągnięcia zgodności

z naturą. Widać to w odcinaniu się Nisbeta od tendencji anarchistycznych oraz w funkcjonowaniu we wspólnocie ekologicznej statusu błądzącego, którego cierpliwie sprowadza się na dobrą drogę. To „dużo czasu dla błądzącego” zawiera odpowiednią porcję wolności negatywnej dla owego błądzącego, potrzebnej do uwolnienia go od ingerencji wspólnoty. Porcja ta stanowi niezbędny warunek pozyskania od błądzącego dobrowolności jego powrotu na dobrą drogę, a tylko taki powrót jest w ogóle powrotem na nią. Trzeba błądzącemu cierpliwie pozwalać błądzić, aby mieć większą nadzieję, że błądzić przestanie. Na tym polega niezwykła rola wolności negatywnej w dążeniu do wolności pozytywnej. Na tym też polega dialektyka wolności negatywnej: wolność negatywna człowieka jest w istotnej swojej części wolnością od wymagań, od których „nie wolno mu być wolnym”.

Wolność negatywna nie jest – twierdzą stanowczo – wartością samowystarczającą; jest tylko drogą ku wolności pozytywnej, ku „chętnej niewoli” słusznym zasadom natury. „Chętna niewola” – to z kolei dialektyka pojęcia wolności pozytywnej. Ograniczony status wolności negatywnej w teorii Nisbeta przejawia się w tym, że czas dany błądzącemu kiedyś się skończy. Trwanie w błędzie, kompromis lokują się w perspektywie krótszego czasu, perspektywie bardziej powierzchownej. Zwycięstwo praw natury staje się widoczne w perspektywie długofalowej. Technika postawy odwołania się do natury polega na umiejscowieniu punktu ciężkości tej postawy w perspektywie długofalowej – ta bowiem pozwala kierować uwagę, przywiązywać znaczenie, żywić nadzieje w odniesieniu do wydarzeń dziejących się w owej perspektywie. Takiego szerokiego zaplecza upatruję w pozornie mechanicznej zasadzie „dać błądzącemu wystarczająco dużo czasu”, na którą zwraca uwagę Nisbet.

Powstanie wspólnoty ekologicznej amerykański socjolog opisuje jako wycofanie się z budzącego sprzeciw społeczeństwa w celu przeprowadzenia we własnych szeregach duchowej odnowy życia. Nisbet posługuje się tu wyrażeniem „wycofanie i odnowa” (*withdrawal and renewal*). Wyrażenie to bardzo przypomina termin „wycofanie-i-powrót” (*withdrawal-and-return*) wspominanego już Arnolda Toynbeego, do którego Nisbet w swych pracach kilkakrotnie się odwołuje. W teorii Toynbeego „wycofanie-i-powrót” jest istotnym mechanizmem postępu dziejowego. Wycofanie się jednostek czy grup z uwikłania w aktualny tryb życia społeczeństwa jest niezbędnym zabiegiem, aby owe jednostki czy grupy mogły dokonać wewnętrznej głębokiej przebudowy, koniecznej do stawienia czoła nowym wyzwaniom. Ale jednocześnie angielski historyk akcentował mechanizm powrotu odnowionych jednostek czy grup do tego społeczeństwa i podjęcie przez nie zadania jego przebudowy. Perspektywa powrotu stanowi o sensie moralnej przebudowy, dokonującej się w zaciszu miejsca wycofania. Natomiast w ujęciu Nisbeta jego wyrażenie „wycofanie i odnowa” nie łączy się ze zjawiskiem powrotu.

Nisbetowska wspólnota ekologiczna jest pięknym wzorem do naśladowania dla reszty społeczeństwa; wzorem, który sam jednak nie ma większych ambicji misjonarskich czy agitacyjnych, nie ma ambicji zainicjowania pod swoim przewodem gruntowej przebudowy całego społeczeństwa.

Amerykański socjolog zaznacza kontrast między „pokojowym, szukającym spełnienia przez przykład lub wizję” sposobem oddziaływania wspólnoty ekologicznej a sposobem rewolucyjnym. Kontrast ten jednakże, zapewne wbrew intencji Nisbeta, nie wypada dla wspólnoty ekologicznej wcale tak chwalebnie. Oddziaływanie tylko przez przykład lub teoretyczną wizję – to bardzo subtelny sposób oddziaływania. Jako przykłady wspólnot ekologicznych (istniejących realnie bądź jako teoretyczne projekty) Nisbet podaje między innymi zakon benedyktynów, *Utopię* Thomasa More’a, teoretyczne wizje anarchistów – Proudhona i Kropotkina. Chciałbym zauważyć, że nad wizjami More’a i anarchistów unosi się wyraźna atmosfera utopijności w gorszym tego słowa znaczeniu – atmosfera zbyt uproszczonego odczytania natury ludzkiej i oparcia nadziei na nieprawdziwym obrazie tej natury. Słabowitość tego typu utopijnych programów moralnych nie wynika wcale z akcentowania moralności, ale z przyjęcia przez nie moralności zbyt uproszczonej, której można wiele... moralnie zarzucić. Program dający łatwe poczucie moralnego komfortu jest w stanie zjednoczyć ludzi o słabszej kondycji duchowej, o słabszej witalności. Wspólnota taka będzie trzymała się w przynajmniej psychicznym, jeśli nie również fizycznym odosobnieniu od reszty pełnego „moralnej nieczystości” społeczeństwa. Przykładami takich wspólnot może być wiele sekt religijnych. Niewątpliwie wykonują one pewną pracę moralną, jednakże jej jakość pozostawia wiele do życzenia. Izolacja chroniąca naiwną i uproszczoną moralność stanowi wielkie niebezpieczeństwo, jakie wisi nad proponowanym przez Nisbeta typem ekologicznej wspólnoty. W mojej opinii Nisbet jest za mało wrażliwy na to niebezpieczeństwo.

Wspólnota ekologiczna jest typem wspólnoty, który amerykański filozof polityczny darzy wielką serdecznością. Chętnie dołączę tu swoją serdeczność. Wspólnota ekologiczna ujmuje szlachetnością, łagodną, ale jednocześnie ambitną witalnością, klimatem życzliwej naturalności. Ale wyraźnie brak jej zęba drapieżności, który okazuje się niezbędny do ochrony łagodnych wartości. Łagodność też jest uwikłana w dialektykę. Brak owego zęba drapieżności staje się przyczyną skłonności wspólnot typu ekologicznego do nieśmiałego izolowania się od reszty społeczeństwa, skłonności do form kameralnych i utopijnych. Zębów drapieżności, jeżeli je mamy, nie powinniśmy jednakże kierować generalnie przeciw wspólnotom ekologicznym – raczej użyć ich w obronie owych wspólnot.

Wspólnota ekologiczna jest – moim zdaniem – najbardziej oryginalną koncepcją amerykańskiego humanisty, intensywnie angażującą jego uczucia,

choć nie znajdującą się w centrum teorii. Jest ona koncepcją piękną, śmiałą, ale w wielu punktach niedopracowaną. Brak jej zestrojenia z klimatem myśli konserwatywnej, o którym akurat tutaj Nisbet wyraźnie zapomniął. Konserwatywna twardość, której szlachetne próbki pokazał w swojej twórczości amerykański humanista, przydałaby się bardzo w jego projekcie wzoru wspólnoty ekologicznej.

Wspólnota pluralistyczna

Wspólnota pluralistyczna to „ostatnia nadzieja człowieka” (Nisbet 1973, s. 7) – tak dramatyczna opcja rzeczywistości stanowi podłoże Nisbetowskiej koncepcji tego typu wspólnoty. Zagrożeniem jest nadmierny rozrost wspólnoty politycznej, czyli scentralizowanej organizacji państwa. Państwo przejmuje coraz więcej funkcji od pozostałych typów wspólnot i w ten sposób powoduje ich atrofie. W groźnym obrazie zachodniej przyszłości Nisbet postrzega wątlą, mającą dramatyczną postać nadzieję: „[...] zniszczenia społecznego i kulturowego krajobrazu wyrządzone przez politycznych urzędników i ich prace zmierzają do osiągnięcia tak wielkich i widocznych rozmiarów, że nie będzie żadnej innej drogi dla ludzi, jak zwrócić się do jakiegoś odrodzenia fundamentalnie pluralistycznej filozofii.” (Nisbet 1976, s. 236).

Przeciwstawiając się fatalnej w skutkach centralizacji, Nisbet wskazuje na złożoną, mniej dynamicznie kształtującą się ideę pluralizmu. Formułuje postulat „odnowy społecznego związku i jego odmiennych kontekstów władzy i wolności” (Nisbet 1976, s. 230), postulat „społecznej regeneracji Zachodu” (Nisbet 1976, s. 232). W miejsce scentralizowanej organizacji opiekuńczego państwa amerykański konserwatysta proponuje nawiązującą do średniowiecznych tradycji wspólnotę wspólnot – *communitas communitatum* (Nisbet 1973, s. 7).

Postulat pluralizmu Nisbet wysuwa z autentycznym zaangażowaniem. Autentycznemu zaangażowaniu w jakąś sprawę towarzyszy poczucie pewnego lęku o jej losy, w przypadku Nisbeta jest to nawet poczucie przytłoczenia przez centralistyczne tendencje w życiu społecznym. Autor stwierdza: „Losem pluralizmu w zachodniej myśli było zajmować raczej skromne, drugie miejsce w stosunku do filozofii, które czynią swoim punktem wyjścia przesłankę nie różnorodności i wielości rzeczy, lecz pewnej, leżącej u podłoża jedności i symetrii, potrzebującej tylko, żeby ją odkryć siłą czystego rozumu i poczytywać następnie za to, co »rzeczywiste«, »prawdziwe«, »trwałe«.” (Nisbet 1973, s. 385). Wsparciem monistycznego myśle-

nia jest religia, z której – twierdzi autor – wywodzi się całe ludzkie myślenie abstrakcyjne. „Istotę religii stanowi wiara w pewnego przenikającego wszystko ducha czy boga, czy byt, który jest zarazem święty i jednoczący.” (Nisbet 1973, s. 386). Dominującą w zachodniej kulturze i myśli politycznej tendencję do jedności przejawiają pitagorejczycy, Platon, św. Augustyn, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marks. Pozostającą w jej cieniu tradycję pluralistyczną tworzą Arystoteles, Althusius, Burke, Tocqueville, Weber, Durkheim.

Dramatyczne napięcie między pożądanym a rzeczywistym stanowi żywy nerw twórczości Roberta Nisbeta. To z ambicji, śmiałości i waleczności tego napięcia wypływa intelektualna twórczość amerykańskiego konserwatysty. Jednakże owo napięcie między pożądanym a rzeczywistym postrzegam jako zbyt potężne i dlatego tłumiące dynamikę myśli Nisbeta. Nie chodzi mi tu o sam rozdzźwięk między pożądanym a rzeczywistym, który jest po prostu konstytutywnym składnikiem ludzkiego istnienia. Rozdzźwięk ten nawet należy powiększać przez rozwój wrażliwości, ambicji, śmiałość projektów. Heroizm jest nakazem i sensem istnienia. Chodzi mi natomiast o to, aby napięcie wywoływane owym rozdzźwiękiem intelektualnie i emocjonalnie wytrzymać, aby nasz intelekt i emocje porywane przez wizje i ambicje nie odrywały się od empirycznej rzeczywistości. Oderwanie takie, odczuwany brak oparcia w aktualnej rzeczywistości prowadzą do poczucia przytłoczenia, stanowiącego poważne zagrożenie dobrego rozpoznania rzeczywistości, a zarazem graniczącego z rezygnacją i zanikiem vitalności. Taki ton przytłoczenia postrzegam w pisarstwie Roberta Nisbeta. Ów ton przytłoczenia i zniechęcenia do aktualnej rzeczywistości jest w ogóle dość charakterystyczny dla konserwatystów. Usterka ta budzi uczucie zawodu z powodu zmarnowania przez nich możliwości tkwiących w ich postawie teoretycznej. A postawa ta wyrosła właśnie z akcentowania potrzeby zrozumienia, cierpliwości i szacunku dla społecznej rzeczywistości, takiej jaka się historycznie ukształtowała. Brak owego zrozumienia i cierpliwości zarzucali rewolucjonistom.

Jako pierwszy element wspólnoty pluralistycznej autor wymienia wielość, rozumianą jako bogactwo – taki bowiem sens zdaje się mieć ten element: „Natura człowieka nie może być związana z żadną pojedynczą wartością, wyrażoną przez jakikolwiek pojedynczy rodzaj związku z innymi ludźmi. Potencjalnej różnorodności ludzkiego umysłu musi dorównywać różnorodność typów wspólnoty w ramach społecznego porządku, z których każdy jest tak autonomiczny, jak to możliwe w ramach jego sfery funkcji [...]” (Nisbet 1973, s. 388).

Dalszy opis zasady pluralizmu znajdujemy w kolejnych, znaczeniowo bardzo bliskich sobie elementach, którymi są autonomia, decentralizacja i lokalizm. Podstawą do postulowania autonomii wspólnot jest dla Nisbeta

odrębność funkcji poszczególnych wspólnot. Odrębna funkcja, którą spełnia dana wspólnota, ogranicza możliwość uzasadnionej i kompetentnej ingerencji ze strony innej wspólnoty. Postulowaną autonomię autor określa przymiotnikiem „funkcjonalna” (Nisbet 1973, s. 388). Tak formułowany postulat autonomii postrzegam jako bardzo naturalny. Charakterystyka taka wcale nie umniejsza potrzeby głoszenia tego postulatu. Jedną z barw życia człowieka i społeczeństwa stanowi głęboka potrzeba przypominania i pełniejszego uświadamiania sobie najbardziej podstawowych i naturalnych prawd.

Pewnym aspektem autonomii jest decentralizacja władzy. Amerykański konserwatysta toczy tu konsekwentną walkę z zakusami państwa politycznego na zawładnięcie życiem społecznym: „[...] władza dzierzona przez rząd powinna być przekazana tak wielu rękom, jak to możliwe – nie abstrakcyjnym, odspołecznionym *politycznym* rękom, ale tym, które faktycznie widzimy w porządku społecznym, rękom robotników, przedsiębiorców, specjalistów zawodowych, rodzin i sąsiadów.” (Nisbet 1976, s. 237).

Lokalizm jawi się jako teoretyczne dopełnienie postulatów autonomii i decentralizacji. Oznacza on nacisk na rangę struktur mniejszych niż polityczna wspólnota narodowa, to jest na wagę wspólnot regionalnych, miejskich, dzielnicowych, wiejskich, zawodowych, sąsiedzkich, dobrowolnych stowarzyszeń mających różnorodne cele, w końcu najmniejszych wspólnot – rodzin. Poczucie przynależności jednostki do społeczeństwa, poczucie obywatelstwa „musi mieć swoją podstawę w grupach, stowarzyszeniach i lokalnych społecznościach, w których faktycznie spędzamy nasze życie – a nie w abstrakcyjnej i zbankrutowanej obecnie idei *patrie*, jak pojmowali ją jakobini i ich następcy.” (Nisbet 1976, s. 286). Większa wspólnota powinna być „stale wrażliwa na istnienie nieformalnych, ale silnych związków, z których rzeczywiście jest skomponowana.” (Nisbet 1970a, s. 277). Lokalizm, zmierzający do „odbudowy społecznej inicjatywy” (Nisbet 1976, s. 241), opiera się na różnorodności i spontaniczności – ich odpowiednia zawartość w życiu społecznym jest „niezbędna zarówno dla wolności, jak i twórczości” (Nisbet 1976, s. 236). Ochrona życia społecznego przed nadmiernym upolitycznieniem skutkuje również osłabieniem tendencji militarystycznych, zakorzenionych głęboko w życiu politycznym. Lokalizm rozkłada napięcia na mniejsze podmioty, jest bliższy konstruktywnym potrzebom codzienności, a dalszy – wielkim planom polityków, którzy koncentrują siły wokół centralnego ośrodka władzy i w ten sposób wytwarzają napięcia, grożące wojennymi wyładowaniami. Poświęcając całą swą filozofię polityczną sprawie przeciwstawienia się nadmiernemu rozrostowi państwa, Nisbet odcina się jednocześnie od postawy anarchistycznej, „od jakiegokolwiek utopijnego porzucenia suwerenności politycznego państwa” (Nisbet 1976, s. 246).

Fundamentalne znaczenie pośród wspólnot ma i najserdeczniejszą uwagę autora przyciąga najmniejsza z nich – rodzina. „[...] rodzina, nie jednostka, jest prawdziwą najmniejszą cząsteczką społeczeństwa, kluczowym ogniwem społecznego łańcucha istnienia. Jest dla mnie rzeczą niepojętą, żeby czy intelektualny rozwój, czy społeczny porządek, czy korzenie wolności mogły być utrzymane pośród ludzi inaczej, jak tylko wtedy, gdy więzy pokrewieństwa są mocne i mają funkcjonalne znaczenie i obdarzony symboliczną wymową autorytet.” (Nisbet 1976, s. 260). W rodzinie występuje „rodzaj treningu i instrukcji, który może pochodzić tylko od kogoś, kto jest emocjonalnie blisko, rzeczywiście trwale blisko” (Nisbet 1976, s. 256). Rodzina oprócz miłości i psychologicznego ciepła buduje się na takich elementach, jak „powinność, zobowiązanie, honor, wzajemna pomoc i opieka” (Nisbet 1976, s. 257). Amerykański socjolog formułuje tezę o współwystępowaniu w historii narodów „w okresach ich wielkiej twórczej płodności olbrzymiej siły więzi rodzinnych” (Nisbet 1976, s. 254). W szczególności autor zwraca uwagę na znaczenie więzi rodzinnych w kulturze Greków, Żydów, Chińczyków, w okresie elżbietańskim w Anglii. We współczesnej kulturze Zachodu Nisbet widzi potrzebę „odwrócenia tak dalece, jak to tylko możliwe, całej tendencji w politycznej i społecznej filozofii, która od wczesnych lat dziewiętnastego wieku uczyniła »publiczne« etycznie wyższym od »prywatnego«.” (Nisbet 1976, s. 251). „[...] póki prywatne nie będzie znowu tak honorowane jak publiczne – i to na *wszystkich* polach – zdaje się, że nie będzie nam dane wiedzieć, co to jest wolność.” (Nisbet 1976, s. 252).

Jako kolejny element spajający wspólnotę pluralistyczną Robert Nisbet wymienia tradycję. Tradycję, zawierającą „silny element zwyczaju i nawyku” autor pojmuje „w kontraście do prawa, które jest zbiorem formalnych, kalkulowanych i nakazujących regulacji” (Nisbet 1973, s. 389). Tradycja jest „czymś wyłaniającym się ze wspólnoty, z uzgodnienia, ze stałej bazy społecznej interakcji, która czyni prawo w formalnym i nakazowym sensie zbędnym.” (Nisbet 1973, s. 389). Nacisk na tradycję kosztem prawa jest naturalną konsekwencją pluralizmu, uznania potrzeby odpowiedniego, wysokiego stopnia samodzielności poszczególnych wspólnot i jednostek: „[...] kiedy każda relacja w społeczeństwie staje się potencjalnie regulowaną przez prawo, [...] soki społecznego związku wysychają, społeczny impuls ulega zanikowi.” (Nisbet 1976, s. 240).

Alarmistyczne wołanie Nisbeta o pluralizm w świecie zachodniej demokracji może dziwić. Wydaje się, że świat zachodni ma pluralizmu i liberalizmu w obfitości, jeżeli nie wręcz za dużo. A jednak spojrzenie na świat zachodni pod określonym kątem pozwala dostrzec niedosyt pluralizmu. Ten „kątem spojrzenia” określam jako kąt obserwacji zdolności *witalnych* społeczeństwa, pędu do aktywności. Pod taki wspólny mianownik zbiorę dotych-

czasowe uwagi i postulaty amerykańskiego konserwatysty dotyczące pluralizmu. Niedosyt pluralizmu w ujęciu Nisbeta nie polega na braku odmiennych sił na forum politycznym ani na braku różnorodności na polu kultury – polega na niedosycie aktywności podmiotów innych niż państwo. Wola działania, śmiałość, podejmowanie ryzyka, odpowiedzialność, poczucie wagi własnego wkładu do wspólnoty społecznej ustępują postawie biernego wykonawcy i aktywnego konsumenta. Zwracanie uwagi na podmiotowość mniejszych wspólnot jest kierowaniem uwagi na rozległe korzenie społecznej vitalności – energii, pomysłowości, elastyczności. Sfera mniejszych, a zarazem mniej formalnych wspólnot stanowi sferę bujnej aktywności jednostek, sferę prób, wzajemnego docierania się poczynań i charakterów ludzi, sferę łatwiej poddającą się zmianom, jest polem, na którym ludzie mają większą śmiałość wysuwania swoich planów i pomysłów.

Pluralizm, będący przedmiotem uwagi Nisbeta, jest mniej pluralizmem „wszerz”, wielością równorzędnych i równoległych podmiotów, a bardziej pluralizmem „w głąb”, autonomią i podmiotowością wewnętrznych składowych społeczności narodowej. Autor zwraca uwagę na zależność żywotności wielkich struktur od żywotności małych. Uznanie tej zależności przypomina nieco uznanie zależności wysokiego w szczeblu rozwojowym od niskiego w kulturze wspólnoty ekologicznej; należy oczywiście zaznaczyć, że oś wielkie – małe tylko częściowo pokrywa się z osią wysokie – niskie. Ujmujący charakter i żywość swojej wizji wspólnoty pluralistycznej amerykański konserwatysta uzyskuje dzięki zabiegowi łączenia dialektycznych przeciwieństw: wielkiego i małego. Nisbet nie posługuje się *explicite* pojęciem dialektyki, dlatego na ten aspekt jego rozważań rzucę nieco uzupełniającego światła. Jakkolwiek łączenie wielkich dziejów narodu z małymi losami rodziny jest naturalnym i dosyć powszechnym elementem kultury politycznej, to siła odpychania się tych elementów zawsze była potężna. Doświadczenie rodzinne od doświadczenia narodowego separuje wielka różnica skali. Doświadczenie rodzinne w zestawieniu z doświadczeniem narodowym wydaje się czymś bardzo kameralnym i ograniczonym. Prywatność i intymność boją się powszechnego, wstydzą się swojej ograniczoności, niedoskonałości, słabości, delikatności, swojej prowincjonalności, obawiają się śmieszności. Prywatność i intymność uważane są za niekompetentne w problemach powszechności. To sprawia, że ustala się w kulturze silna separacja życia prywatnego od publicznego. Słabsza separacja, ale wciąż zbyt dużych rozmiarów, zarysowuje się między tym, co ogólnonarodowe i państwowe, a tym, co regionalne. Siłą, za pomocą której ogólne odrzuca regionalne, jest zarzut prowincjonalności.

Tym bardziej ciepło odbierane są próby przewyciężenia tej nadmiernej separacji. Taką próbą jest Nisbeta koncepcja wspólnoty pluralistycznej. Żeby uwypuklić ten jej rys, koncepcji Nisbeta nadałem nazwę „pluralizmu

»w głąb«”. Faktycznie, mniej chodzi w niej o to, by jeden region szanował odrębność i swoistość innego regionu, jeden typ rodziny szanował zwyczaj i wartości innego typu rodziny. W owej koncepcji akcent pada na to, by państwo szanowało głos regionów, by państwo i regiony pozwalały oprócz swoich głosów współbrzmieć głosowi rodziny.

Chciałbym wesprzeć ten wysiłek teoretyczny amerykańskiego myśliciela kilkoma uwagami. Gdy, z jednej strony, małość i delikatność prywatnego dyskredytują je na forum publicznym, z drugiej – one właśnie są warunkiem wartości publicznego. Wielkie sprawy, które są głuche na małe szczęście, tracą swoją moralną wielkość – wyrodnieją. Potężne potrzebuje delikatnego tak samo, jak delikatne potężnego. Jak doświadczenie dzieciństwa – małe, delikatne i ograniczone w swych wymiarach, stanowi niezbędny warunek dojrzałości, tak doświadczenie życia rodzinnego, grona przyjaciół i sąsiadów, doświadczenie regionalne stanowi niezbędny warunek zdrowia i dojrzałości życia politycznego. Małe i wielkie łączy dialektyka zależności. Nie jest to tylko konieczność sekwencji: najpierw dzieciństwo, to, co małe; potem dojrzałość, to, co wielkie. Jest to ciągła łączność między psychiką dojrzałą i wspomnieniami z dzieciństwa, między wielką polityką i problemami lokalnymi oraz problemami rodzin. Małe pozostaje zależne od wielkiego, ale i odwrotnie. Ostre rozdzielanie publicznego od prywatnego, oficjalnego od swojskiego, „tego, co prezentuję na zewnątrz”, od „tego, co myślę i czuję wewnątrz”, jest kulturową schizofrenią.

Hasło pluralizmu wydaje się hasłem permissywnym. Faktycznie, jego główna treść polega na zgadzaniu się na czyjąś inność. Niewątpliwie istnieją wersje tego hasła bardzo permissywne, a każda wersja musi zawierać istotną dawkę tolerancyjności. Intelktualne usposobienie Nisbeta jest nie tylko dalekie od permissywizmu, ale co charakterystyczne dla konserwatysty, jest on bardzo niechętny nadmiarowi tolerancyjności. Bez ogródek wypowiada swoje zdanie na temat permissywności: to „zwykły niedowład woli”, „ogólne rozmiękczenie moralności” (Nisbet 1998, s. 236–237). Postacie i efekty tego zjawiska we współczesności Zachodu przybierają postać bojaźliwości rodziców wobec dzieci, wkupywania się nauczyciela w kapryśne łaski uczniów, braku odwagi podejmowania decyzji przez władze wykonawcze i skutkiem tego zbyt częstego odwoływania się do ciał kolegialnych, spadku jakości pracy.

W tej atmosferze zanurzona jest Nisbeta idea wspólnoty pluralistycznej. W ogóle, jeżeli przyjrzymy się analitycznie idei pluralizmu, stwierdzimy, że ma ona złożoną, dialektyczną strukturę. Choć w nazwie tej idei zawiera się tylko „wielość”, na jej treść składa się w istotnym stopniu również pojęcie „jedność”. Pluralizm – to wielość podmiotów, złączonych jakąś zasadą, choćby o bardzo luźnej i ograniczonej treści. Walczące na śmierć i życie podmioty nie stanowią przykładu pluralizmu postaw. Pluralizm – to

wielość budująca pewnego typu porządek, czyli jedność. Z wielością związana jest wolność, z jednością wiąże się podporządkowanie regułom i władza egzekwowania reguł. W takim razie pluralizm ma nie tylko miękie oblicze swobody zróżnicowań i tolerancji, ale i twarde oblicze reguł oraz siłowego ich egzekwowania. To drugie oblicze reprezentuje ostatni już element Nisbeta wspólnoty pluralistycznej: hierarchia.

Hierarchia jest w ujęciu Nisbeta jak najbardziej naturalnym składnikiem ludzkiej organizacji: „Jeżeli następuje stratyfikacja wartości i celów w jakiejś cywilizowanej wspólnocie, to mamy wtedy do czynienia również ze stratyfikacją grup i wspólnot odbijających te wartości i cele. [...] Gdziekolwiek dwóch lub więcej ludzi stowarzysza się bardziej albo mniej regularnie, tam pojawia się jakaś forma stratyfikacji lub hierarchii, nieważne jak przemijająca i niewielka.” (Nisbet 1973, s. 389). Rolę pośrednika między wyznawanymi wartościami a faktyczną hierarchią w ludzkich grupach odgrywa zjawisko autorytetu. Bardzo syntetycznie rolę autorytetu w teorii Nisbeta odtworzył Władysław Jacher: „Pod pewnym względem społeczność ludzka jest utkana autorytetami. Nie ma grupy społecznej czy stosunków społecznych nie posiadających w tej czy innej mierze cechy autorytetu. Autorytet [...] zawsze [...] stanowi czynnik wewnętrznego porządku ludzkiego związku – zbiorowości, jest elementem więzi społecznej.” (Jacher 1976, s. 37). Zauważmy, że o naturalności i znaczeniu hierarchii decyduje jej funkcjonalny charakter – zdolność realizacji określonego celu przez daną warstwę wspólnoty. Hierarchizacja ludzi w danej wspólnocie nie tylko czyni ją skuteczną w realizacji określonego celu. „Hierarchia jest nie tylko nieunikniona; jest dobra sama w sobie [...]” (Nisbet 1973, s. 389) – jest realizacją sprawiedliwego stanu rzeczy, możemy się domyślać. „[...] ważne jest, że ranga, klasa, stan we wszystkich sferach znowu zaczynają być honorowane, a nie są wyłącznie, jak to niestety wciąż dominuje, przedmiotem pogardy i strachu ze strony intelektualistów.” (Nisbet 1976, s. 239).

Pogardę i strach niewątpliwie powinna budzić hierarchia – ale ta pasożytnicza, zakrzepła, która na wyższą pozycję wcale nie wynosi ludzi sprawniejszych w realizacji przyjętego przez wspólnotę celu. Nisbet nie podejmuje tu zabiegów wyraźnego odróżnienia hierarchii – nazwijmy to – funkcjonalnej, zdrowej, uzasadnionej wymogami skuteczności i moralności, w istocie korzystnej dla wszystkich wydzielonych warstw wspólnoty, od hierarchii pasożytniczej, despotycznej, w wyniku władzy niewłaściwych ludzi obniżającej zdolności całej wspólnoty. Rozróżnienie to byłoby bardzo pomocne przy zachęcaniu przedstawicieli współczesnej kultury do szerszej pozytywnej absorpcji idei hierarchiczności. Wręcz za oczywiste można uznać stwierdzenie, że pośród idei politycznych pielęgnowanych we współczesnej kulturze zachodniej idea hierarchiczności została zdecydowanie zepchnięta na margines przez idee równości i demokracji. Wysiłki Nisbeta i konserwatystów

podejmowane w celu odbudowania idei hierarchii, adekwatnej do zadań i natury współczesnego społeczeństwa, wydają się mi bardzo pożądane i cenne.

Jeżeli przejdziemy od idei świadomie pielęgnowanych do stanów faktycznie praktykowanych, zauważymy, że stratyfikacja we współczesnym społeczeństwie zachodnim jest ogromna. Zróżnicowanie pod względem udziału w decyzjach, wiedzy, odpowiedzialności, zyskach, pod względem możliwości działania, a nawet ogólnej kultury i „prezencji” ludzi okazuje się bardzo duże. Tylko wydaje nam się, że głębokie piętno stratyfikacji społecznej należy do przeszłości. Chłopa pańszczyźnianego od mieszkańca dworu można było odróżnić „z daleka i na pierwszy rzut oka”. Dzisiaj tym sposobem też bardzo często można określać pozycję społeczną ludzi, choć generalnie stratyfikacja jest dzisiaj bardziej tuszowana niż eksponowana. Tuszowanie tego, co rzeczywiście ma miejsce, co rzeczywiście warunkuje sprawne funkcjonowanie danej zbiorowości, osłabia tę zbiorowość. Drugą niedobłą konsekwencją tuszowania stratyfikacji jest wyrabianie się w warstwach wyższych kultury semikonspiracyjnej. Ukrywają one przed warstwami niższymi rozmiary swojej władzy, obszary decyzji i wysokość gratyfikacji, jakie osiąga. Dyskrecja staje się dyskretną cechą warstw kierowniczych społeczeństwa przepełnionego ideami demokracji i równości. Utajone wywyższenie jest bardziej narażone na przerost niż wywyższenie jawne. Pożądany kierunek rozwoju społecznego zawarłbym w następującej tezie: **mniej stratyfikacji faktycznej, ale ta, która by pozostała, powinna być bardziej eksponowana**. Eksponowanie stratyfikacji rozumiem jako jej eksponowanie w świadomości społecznej, w wychowaniu, w kształtowaniu szacunku wobec zadań władzy i dorobku elit. W takim kontekście i jako zgodne z tym kontekstem postrzegam uwagi Roberta Nisbeta na temat hierarchii.

Rozważania o pluralizmie chciałbym na zakończenie umieścić w szerokim kontekście dialektycznego napięcia między empirią a perfekcjonizmem. Zasadnicze składniki idei pluralizmu nastawione są na więź z empirią, na zrozumienie i uznanie faktycznie formujących się postaw. Twarde oblicze pluralizmu, o którym mówiliśmy, nastawione jest w wyższym stopniu na sferę wartości. Witalność społeczeństwa zależy od właściwego wyważenia między więzią z empirią a więzią z wartościami, między przestrzenią wolności dla składowych podmiotów a troską o jedność, jakość większej całości, jaką te podmioty tworzą i od której zależy ich los.

Wiele motywów myśli konserwatywnej nawiązuje silny związek z empirią (wrażliwość na przerost racjonalizmu, odwoływanie się do tradycji i historii), wiele motywów zawiera intensywne odniesienie do wartości (przypisywanie wielkiego znaczenia religii, poglądom metafizycznym i kulturze etycznej, budowanie szacunku dla hierarchii społecznej). Nacechowane temperamentem rozwijanie tych wątków biegnących ku pod wieloma względami przeciwnym sobie biegunom empirii i świata wartości powoduje, że

myśl konserwatywna jest narażona na rozrywanie swej spójności i brak konsekwencji. Wydaje się, że ofiarą częściej pada tu więź z empirią (zniechęcenie do współczesności). Postrzegam to również w myśli Roberta Nisbeta. Wyeksponowanie przez amerykańskiego konserwatystę hasła pluralizmu jako jednego z naczelnych haseł jego filozofii jest nieco zaskakujące. Hasło pluralizmu bardzo silnie tchnie atmosferą liberalną, nawet jak na liberalny konserwatyzm. Widocznie Nisbet wyczuwa, że w tradycji konserwatywnej zwrotu ku wartościom nie równoważy dostatecznie więź z empirią. Adaptacja liberalnego hasła pluralizmu ma pomóc w osiągnięciu tej równowagi.

Ocena teorii Roberta Nisbeta

W trakcie analizy i oceny teorii Roberta Nisbeta nasunęło mi się przede wszystkim następujące jej określenie: jest to teoria oddana pewnej sprawie. Można by tej teorii zarzucić nadmiar ogólnikowości w wielu punktach, a niedomiar usystematyzowania całości. Będą to jednak usterki teorii, która jest teorią żywą, autentyczną, wrażliwą na możliwości oraz faktyczne marnotrawstwo i zagrożenia naszego życia społecznego. Stąd zapewne płynie energia i zdecydowanie myśli amerykańskiego socjologa. Taki jego portret kreśli również w poświęconym mu rozdziale swojej książki Paweł Śpiewak: „Nisbet jest pisarzem nad wyraz konsekwentnym. [...] zawsze wybiera wspólnotę przeciw indywidualizmowi, tradycję przeciw nowatorstwu, świętość przeciw rozumowi. [...] Atakuje i krytykuje z tą samą siłą współczesnych, jak i XVIII-wiecznych filozofów. Uderza z impetem i przekonaniem, jakby chciał dowieść, że to, co bywa nazywane konserwatyzmem, zachowało swoją żywotność [...]” (Śpiewak 1991, s. 86).

Praktyczny sens problemów, które podejmuje się w ramach teorii humanistycznej, jest dla mnie podstawowym warunkiem jej wartości. Kultura intelektualna ma potężne, złożone i bardzo podstępne mechanizmy wciągające intelektualistę w świat słów i książek, stopniowo izolujący się od żywej rzeczywistości. Głębia owej izolacji może być przepastna. Paweł Śpiewak relacjonuje postawę samego Nisbeta w tej sprawie w sposób następujący: „[Nisbet – P. S.] jest przekonany, że jego wielcy nauczyciele [klasyki konserwatyzmu – P. S.] więcej mówią o współczesności niż nauki społeczne zdominowane przez scjentyzm.” (Śpiewak 1991, s. 86). Pisarstwo Nisbeta wyrasta – w moim odbiorze – z wrażliwości i autentycznego oddania sprawie rozwiązywania problemów współczesnego człowieka Zachodu, jakie ma on ze sztuką wspólnego życia. Pisarstwo Nisbeta łączy oddanie żywym

problemom żywych ludzi z ambicjami nauki humanistycznej, upatrującej w szerokiej erudycji teoretycznej humanisty podstawowych narzędzi do głębokiego zrozumienia człowieka. Przegląd teorii społecznych – historycznych i współczesnych, jakiego dokonuje amerykański socjolog w swych poszukiwaniach, jest imponujący.

Więź teorii z życiem w pisarstwie Nisbeta w istotny sposób buduje język, który jest komunikatywny dla szerszych kręgów społeczeństwa. Drugą ważną nicią więzi teorii Nisbeta z życiem jest włączenie się autora w dobrze zakorzoną już w życiu intelektualnym, politycznym i kulturalnym formację – w tym wypadku konserwatyzm. Postawa oryginalnego intelektualisty samotnie konstruującego wizję rzeczywistości, jakiej jeszcze nikt nie skonstruował, obarczona jest znacznie większym ryzykiem izolacji od kultury.

Pewne symptomy tej izolacji postrzegam jednakże również w koncepcji Roberta Nisbeta. Nie jest to izolacja wynikająca z przesadnej oryginalności punktu widzenia – wynika ona z moralnych ambicji autora wykształconych – moim zdaniem – w zbyt „cieplarnianych” warunkach świata teorii intelektualnych. Określenie tych warunków mianem „cieplarnianych” może wydawać się zaskakujące, jeżeli weźmiemy pod uwagę ładunek surowości, okrucieństwa i cierpienia ludzkiego, jaki jest w tych teoriach jako opisach rzeczywistości społecznej zawarty. Jednakże mimo to aktywność teoretyczna najczęściej wykształca wysoki poziom oczekiwań od życia i wysubtelnioną ich formę.

Oczekiwaniom Nisbeta rzeczywistość Zachodu nie jest w stanie sprostać, skazuje ją więc na zagładę: „Kataklizm jawi się jako jedyne skuteczne, a dziś i najbardziej prawdopodobne rozwiązanie.” (Nisbet 1998, s. 229) – pisze Nisbet, i czytelnik ma wątpliwości, czy autor przypadkiem nie sądzi tak naprawdę. Pesymizmu Nisbeta ani o trochę nie rozwiewa przejęcie władzy w Stanach Zjednoczonych przez występującego pod konserwatywnymi hasłami Ronalda Reagana. Zdaniem Nisbeta konserwatywne impulsy w prezydenturze Reagana całkowicie załamały się, ustępując sile i argumentowi doraźnych korzyści biurokratycznego i militarnego aparatu państwa, odznaczającego się potężną tendencją do rozrostu (Nisbet 1988, s. 59–61, 79–81). Wytwarza się atmosfera, w której jedynymi sojusznikami Nisbeta są pisma Burke’a i Tocqueville’a oraz odległa perspektywa, że będzie tak źle, że społeczeństwa będą musiały się obudzić.

Być może tej atmosfery udałoby się amerykańskiemu socjologowi uniknąć, gdyby do rozpatrywanych problemów podchodził, biorąc pod uwagę obie strony konfliktu. Gdy krytykuje się nadmierny rozrost państwa, krótka uwaga, że tak w ogóle w pewnym zakresie ono jest potrzebne, to za mało. Dokładniejsze odtworzenie struktury i logiki działania „przeciwnika” pozwala na bardziej wyważony, a tym samym dojrzały stosunek do niego. Rysy bezwzględного wroga wtedy najczęściej zdecydowanie łagodnieją, a wro-

gie siły okazują się w bardziej skomplikowany sposób rozrzucone po obu stronach zmagających się obozów. Postawa szacunku wobec rzeczywistości, doszukiwania się w niej mądrości, tak imponująco zastosowana przez konserwatystę do odległej rzeczywistości średniowiecza, nie została przeniesiona na nowożytność i współczesność. Jak zauważa Paweł Śpiewak, Nisbet „wrażliwszy jest na straty niż na osiągnięcia współczesności.” (Śpiewak 1991, s. 86).

Problem pesymizmu, czy też inklinacja doń, Roberta Nisbeta znajduje swoje ujście i wydaje się szczęśliwe rozwiązanie w późnej pracy tego autora, jaką są *Przesądy. Słownik filozoficzny*, napisanej w 1982 roku. Pisząc ją, Nisbet miał 69 lat. Pracę tę oceniam jako wspaniałe zwieńczenie intelektualnej twórczości, wysiłku i poszukiwań amerykańskiego humanisty. Budującym faktem jest, że właśnie ta praca została przetłumaczona na język polski i udostępniona naszemu czytelnikowi. Na uwagę zasługuje wspaniały, płynny i pełen energii język tłumaczenia Michała Szczubiałki, mający istotne znaczenie dla oddania atmosfery i ducha książki. O wartości *Przesądów...* Nisbeta w zasadniczej mierze decyduje – w moim przekonaniu – właśnie zastosowana tam forma wypowiedzi, adekwatna do temperamentu autora, a mianowicie pamflet. Pamflet – to forma literackiej wypowiedzi przede wszystkim złośliwa, otwarcie napastliwa, ale jednocześnie cały czas utrzymana w atmosferze satyry. W wypadku *Przesądów...* ton satyry ze względu na wymogi naukowe jest bardzo subtelny. Pamflet pozwala autorowi wylać na papier cały swój krytycyzm, śmiało, odważnie, do końca, do głębi, bez litości, strachu i kompromisu, a jednocześnie chroni krytykowaną rzeczywistość przed niesprawiedliwością nadmiernego ataku, samego zaś autora – przed odpowiedzialnością za taki atak. Tym czynnikiem chroniącym jest właśnie ton satyry. Chroni on podwójnie: satyra jako przesada charakteryzuje się tym, że ostrości zapisanych słów odpowiada łagodniejsza nieco postać myśli; satyrę jako humor cechuje również pewne złagodzenie atmosfery.

Forma pamfletu nie jest tylko zabawą literacką. Stanowi – uważam – godny uwagi sposób dochodzenia do prawdy na polu humanistyki, w tym filozofii. Opis rzeczywistości ludzkiej to opis zła, zaślepienia, małości, wstydlwego zagubienia, a także wspaniałości osiągnięć tej rzeczywistości i jeszcze większej wspaniałości jej możliwości. Samo uświadomienie sobie cech negatywnych ludzkiej rzeczywistości budzi lęk, a co dopiero ich otwarte nazwanie wobec tych, którzy naszym zdaniem te właśnie cechy mają. Opisowaniu pozytywnych cech towarzyszy równie dotkliwy lęk: lęk przed naiwnością. Ukazywanie rzeczywistości ludzkiej – to pokonywanie lęku. Język pamfletu, otwartej krytyki ukrytej pod warstwą przesady i humoru jest, być może, najsprawniejszym narzędziem w walce z własnym lękiem i lękiem czytelnika, narzędziem wiitalności ludzkiego ducha. Sprawność tę język pamfletu uzyskuje dzięki podjęciu subtelnej gry dialektyki praw-

dy. Prawda w tym języku objawia się przez nieprawdę przesady, odsłania się dzięki ukrywaniu się pod maską przerysowania i satyry – inaczej nie miałyby odwagi się odsłonić.

Pamflet naukowy nie należy do form humanistycznej wypowiedzi zbyt często używanych. Jest to sprawa temperamentu autorów, ale przede wszystkim – sprawa klimatu naukowości, który wydaje się czymś biegunowo odległym od przesady i satyry, tak że termin „pamflet naukowy” może wydawać się wewnętrznym sprzecznym. Jest to w końcu sprawa silnego napięcia, które stanowi powód i rację bytu tej formy – napięcia między autorem a rzeczywistością. Ale pamflet naukowy pojawia się. W polskiej literaturze filozoficznej można by przykładowo wymienić trzy dzieła: *Kapłan i błazen* Leszka Kołakowskiego (1959), *Historię filozofii po góralsku* Józefa Tischnera (1997) i *Rap metafizyczny, czyli Odezwę wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisaną na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów* Józefa Bańki (1999).

Pozwolę sobie zachować nazwę pamfletu dla tych dzieł, mimo że z równym albo nawet większym powodzeniem można by posłużyć się innymi określeniami, jak „satyra”, „żart”. Ale ważnym, jeżeli nie najistotniejszym składnikiem mądrej satyry i żartu jest krytycyzm wobec rzeczywistości. Kołakowski otwarcie deklaruje postawę błazna, od razu ściągając na siebie należyty błaznowi krytycyzm, wzdargę i lekceważenie. To z owej wzgardzonej pozycji będzie mu się lepiej krytykowało świat zewnętrzny. Tischner żartuje i z filozofów, i z prostych górali, śmiesznie wypada filozof mówiący do baców i gaździn, śmiesznie wypada filozofujący Stasek Nędza z Pardałówki. Śmiesznie, to znaczy krytycznie. Te dwa kubły zimnej tatrzańskiej wody potrzebne są, aby z podziwem spojrzeć na prostego człowieka i z szacunkiem – na borykającego się z myślami filozofa. Te kubły zimnej wody potrzebne są jak kłótnie małżeńskie, aby małżonkowie mogli zrozumieć, że są sobie potrzebni. Wspólnota w małżeństwie, w kulturze i w ludzkim życiu jest sztuką chwilowego panowania nad wielkimi siłami odrzucającymi ludzi daleko od siebie.

Rap metafizyczny... Bańki stanowi połączenie elementu kultury plebejskiej (rap) z najbardziej wyrafinowanym produktem intelektu (metafizyka). Połączenie to jest śmieszne, na zdrowie obu elementów. W tekście Bańki występuje jeszcze jedna oś dialektyczna, oś: „powaga filozofii” – „wariat z Opatowa”. Wariat budzi nadzieję czytelnika. Budzi nadzieję tym, że nie jest uwikłany w normalne społeczeństwo. Jego myśl nie zostanie zjedzona przez akademicką drętwość i napuszość. Wariat nie będzie się bał powiedzieć żadnej prawdy, i to nie tylko dlatego, że nie ma nic do stracenia, ale również dlatego, że jako wariat nie zdaje sobie sprawy z niebezpieczeństwa. Wariata wyśmiewają, być może zabijają, ale my do tego czasu skorzystamy z jego wariackiej prawdomówności. Skądinąd jak kultura stara, wiadomo, że peł-

na prawdomówność jest postulatem wariackim. Z wariata możemy skorzystać jeszcze w innym względzie. Szturmowanie niebotycznych prawd filozoficznych okazuje się zajęciem jałowym, rzadko osiąga się wartościowe rezultaty, które jeszcze rzadziej są potrzebne. Niech na to czas i życie traci wariat. Tylko on może latami wpatrywać się w głębie bytu. Jeżeli coś osiągnie, my na pewno z tego skorzystamy. To wariat okazuje się postacią filozoficznie poważną. W żartobliwej postaci wariata jest dużo heroizmu.

Kontynuując dygresję na temat formy wypowiedzi humanistycznej, wspomnę jeszcze pracę sławnego socjologa amerykańskiego Daniela Bella pod tytułem *Communitarianism and Its Critics* [*Komunitaryzm i jego krytycy*]. Mający już za sobą wielki dorobek naukowy, siedemdziesięcioczeroletni Bell sięgnął po bardzo nietypową w naukach humanistycznych formę wypowiedzi. Stanowisko komunitarystyczne i jego debatę z liberalizmem Bell zdecydował się wyrazić w formie dialogu między dwojgiem przyjaciół w kawiarni. „[...] symulacja odbywającej się w realnym życiu rozmowy może rzucić istotne światło na sposoby, na jakie czynniki wolne od interesownej kalkulacji i woli targowania się występują w politycznej dyskusji” (Bell 1993, s. 22) – wyjaśnia przyczyny swego zabiegu autor. Wyobrażona sytuacja rozmowy twarzą w twarz z przyjacielem, właściwy tej sytuacji język wydają się efektywnie sprzyjać szczerości i konkretności wypowiedzi. W formie wypowiedzi przyjętej przez Bella, podobnie jak w omawianych wcześniej pamflocie i satyrze, prawda ujawnia się dzięki masce – tutaj maską autora są wyobrażenia rozmówcy, to, czego autor krępowałby się powiedzieć od siebie, wypowiadają fikcyjne postacie na swoją odpowiedzialność.

Wracając do oceny pisarstwa Roberta Nisbeta: pisarstwo to w jego całości postrzegam jako bardzo cenne na intelektualnej mapie współczesnej myśli społecznej, politycznej i moralnej. Największej jego wartości upatruję w energii, z jaką autor zwraca uwagę na zjawisko ludzkiej wspólnotowości. Zjawisko to – żywie głębokie przekonanie – jest najdynamiczniejszym czynnikiem ludzkiej siły materialnej i intelektualnej, najdynamiczniejszym czynnikiem ludzkiego ducha dzięki wzajemnej inspiracji, ciepłu sympatii, oddania i uznania, jak również w efekcie wzajemnej krytyki i ścierania się postaw. Jako czynnik o tak potężnej dynamice wspólnotowość jest dla ludzi trudną sztuką, która przez całą historię wypacza im się, z jednej strony, w źródło nienawiści, wojen, okrucieństwa, wyzysku, oszustwa, a z drugiej strony – stagnacji i prowincjonalności. Na wspólnotowość nie można się obrazić, nie można jej redukować do nieuciążliwego minimum. Oznaczałoby to obrazić się na istnienie i redukować je do nieuciążliwego minimum. Taką prawdę przypomina nam konserwatywna filozofia polityczna Roberta Nisbeta.

Rozdział II

Michael Novak: Przebudzenie instynktu wspólnotowego liberalizmu

Indywidualizm liberalizmu

Bohaterem liberalizmu jest jednostka i jej wolność. „Grupy społeczne i państwo traktowane są w sposób podporządkowany jednostce, są narzędziami wspomagającymi jednostkę w jej dążeniu do pełnego rozwoju osobowości.” (Sobolewska, Sobolewski 1978, s. 10) – tak charakteryzuje ten wątek Marek Sobolewski w pracy *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Liberalizm długo i szeroko związany jest z praktyką życia politycznego i społecznego świata zachodniego. Niedysiejsza wrogość i obcość wobec obozów konserwatywnego i socjalistycznego stopniowo stępiły się i ustąpiły miejsca zróżnicowanej palecie wzajemnych wpływów. Szczególnie Stany Zjednoczone były terenem sprzyjającym ujawnianiu się elastyczności liberalizmu. Wrocie wobec niego siły społeczne praktycznie tam nie istniały: nie istniała historyczna arystokracja, w kraju intensywnego rozwoju ekonomicznego nie miał bodźców do rozwoju robotniczy ruch socjalistyczny. Liberalizm amerykański bez uprzedzeń mógł adaptować wątki z obcych obozów. Z obozu konserwatywnego został zaadaptowany wątek historycznej ewolucji społeczeństwa: społeczeństwo powinno dać wolność jednostkom, aby mogły poszukiwać nowych form stowarzyszenia i stopniowo wprowadzać je w życie. Z obozu socjalistycznego, czy dokładniej socjaldemokratycznego, zaadaptowany został wątek roli państwa: podstawą wolności jednostek są warunki ekonomiczne ich życia, możliwość edukacji, zadaniem „państwa dobrobytu” jest zapewnienie jednostkom tych warunków wolności. W ogóle wiek dwudziesty, zwłaszcza w Ameryce, to wiek mie-

szanych postaci liberalizmu: liberalizmu konserwatywnego, a przede wszystkim liberalizmu socjalnego (S o b o l e w s k a, S o b o l e w s k i 1978, s. 144). W obu postaciach na różne sposoby rozwinięta została wizja ról społeczeństwa, państwa i różnorodnych stowarzyszeń w życiu jednostek.

Współczesny liberał amerykański Ronald Dworkin (ur. 1931) postuluje harmonię między trzema ideami rewolucji francuskiej: wolnością, równością i wspólnotą (braterstwem) (D w o r k i n 1996, s. 63). Harmonia ta jednakże wynika z „bardziej fundamentalnej idei indywidualizmu etycznego” (D w o r k i n 1996, s. 66), czyli z tezy, „iż ważne ze swojej istoty – ważne jakby z perspektywy kosmicznej – jest to, co każda poszczególna osoba może zrobić i faktycznie robi ze swoim życiem.” (D w o r k i n 1996, s. 65). Mimo uznania, zrozumienia i zainteresowania pozytywną rolą wspólnotowości granica między indywidualistycznym liberalizmem a wspólnotowymi nurtami myśli społecznej rysuje się współcześnie ostro. Reakcją na zwrot liberalizmu w stronę państwa dobrobytu było wydzielenie się w Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej nurtu libertarianizmu (F. A. Hayek, L. von Mises, R. Nozick, J. M. Buchanan, D. Gauthier). Nurt ten nawiązywał do pierwotnej postaci liberalizmu, choć musiał zmodyfikować swą nazwę: termin „liberalizm” w Stanach Zjednoczonych miał już tak silne socjaldemokratyczne konotacje. Fundamentem libertarianizmu jest silny indywidualizm. Justyna Miklaszewska wskazuje na dwie jego główne formy: „indywidualizm metodologiczny, nakazujący rozpatrywać wszelkie instytucje polityczne i ekonomiczne z punktu widzenia jednostki”, i indywidualizm normatywny, który „umieszcza ocenę w jednostkach, które są ostatecznymi suwerenami w sprawach struktur społecznych” (M i k l a s z e w s k a 1994, s. 17–18). Ostrość granicy między współczesnym wspólnotowym a indywidualistycznym nurtem myśli społecznej Marcin Król relacjonuje w atmosferze zaskoczenia: „[...] kiedy komunitarianin za wszystkie nieszczęścia naszego świata obciąża liberalizm, zaś liberał uważa, że komunitarianie są w zasadzie faszystami, to nie ma co mówić o debacie, lecz o braku jakiejkolwiek intencji zrozumienia argumentów drugiej strony.” (K r ó l 1996b, s. 43).

Osoba Michaela Novaka

Wrażliwość Michaela Novaka na wartość i rolę wspólnot w życiu człowieka jest duża; jak na intelektualistę występującego pod szyldem liberalizmu – wyjątkowo duża. Wyjątkowość postaci Michaela Novaka pośród grona liberałów w jeszcze większym stopniu wyznacza jego intensywny katolicyzm. Związek z tradycją katolicką istotnie współtworzy wspólnotową wrażliwość tego intelektualisty.

Michael Novak urodził się w 1933 roku w Stanach Zjednoczonych jako wnuk imigranta ze Słowacji. Otrzymał wykształcenie w duchu katolickim, niechętnym tradycji liberalnej. Do czterdziestych lat swego życia czuł się bardziej związany z tradycją demokratyczno-socjalistyczną i socjaldemokratyczną niż liberalną. Wykładał na uniwersytetach Harvarda w Cambridge, Massachusetts, Stanforda w Kalifornii, Syracuse w stanie Nowy Jork, następnie kierował katedrą religii i polityki społecznej w American Enterprise Institute w Waszyngtonie. Religioznawca, teolog, filozof, ekonomista, politolog i częściowo polityk. „Sztandarowa postać ruchu na rzecz odrodzenia świadomości etnicznej” w Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych – charakteryzuje go Wiktor Osiatyński (Osiatyński 1984b, s. 14). Wydawca comiesięcznego biuletynu „The Novak Report on the New Ethnicity”, współredaktor najpoważniejszych amerykańskich periodyków religijnych. Angażował się w kampanie wyborcze Partii Demokratycznej, był przedstawicielem USA w Komisji Praw Człowieka w ONZ w Genewie, przewodniczącym amerykańskiej delegacji na KBWE w 1986 roku. Przypuszczany jest wpływ najgłośniejszej pracy Novaka *Duch demokratycznego kapitalizmu* na kształt encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* (Neuhäus 1993, s. 68). W roku 1990 Novak gościł w Polsce, wygłaszając wykłady w Papieskiej Akademii Teologicznej i Uniwersytecie Jagiellońskim. Jest autorem trzydziestu książek, niektóre z nich to:

- *The Open Church* [*Kościół otwarty*];
- *Belief and Unbelief* [*Wiara i niewiara*];
- *A Theology of Radical Politics* [*Teologia polityki radykalnej*];
- *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, 1971, wydanie polskie 1985;
- *Duch demokratycznego kapitalizmu*, 1982, przetłumaczony na kilkanaście języków, wydanie polskie poza cenzurą – 1986;
- *Catholic Social Thought and Liberal Institutions. Freedom with Justice* [*Katolicka myśl społeczna i liberalne instytucje. Sprawiedliwa wolność*], 1984;
- *Will It Liberate? Questions about Liberation Theology* [*Czy ona da wolność? Pytania o teologię wyzwolenia*], 1986;
- *Wolne osoby i dobro wspólne*, 1989, wydanie polskie 1998;
- *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* [*Etyka katolicka i duch kapitalizmu*], 1993;
- *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, 1993, jest to polskie wydanie oparte na *Catholic Social Thought...* i *The Catholic Ethic...*

Katolicka wspólnotowość wobec liberalnego indywidualizmu

Tradycja katolicka: ludzka wspólnota, dobro wspólne, Kościół, instytucje pośredniczące, osoba ludzka. Tradycja liberalna: wolność jednostki, interes własny, racjonalny podmiot ekonomiczny, realizm funkcjonowania instytucji. „Te dwie tradycje potrzebują siebie nawzajem; silne strony każdej z nich odpowiadają słabszym stronom drugiej.” – przedstawia swój punkt wyjścia Michael Novak (Novak 1998, s. 8). Ten punkt wyjścia może wydawać się nieco sztucznym eksperymentem intelektualnym. Może się wydawać swoiście amerykańską mieszańką kultury mniejszości (posiadający słowackie korzenie katolicyzm) i kultury większości (mocno osadzony w ekonomii duch liberalizmu, źródło prężności i duma narodu amerykańskiego). Jednakże pozytywne kontakty między katolicyzmem a liberalizmem zdają się mieć podstawy. Obydwa nurty mają silne zakorzenienie społeczne, są skazane na współistnienie na arenie światowej. Obydwa nurty przeszły już w swojej historii lekcje współistnienia z innymi partnerami i mają rozwiniętą sztukę ewolucji oraz kompromisu. Pojawiły się znaczące postacie katolików-liberałów, jak Tocqueville i Lord Acton. Przedmiotem mojego zainteresowania będzie szczególnie aspekt dialogu katolicyzmu i liberalizmu w wydaniu Novaka: wzajemne oddziaływanie na siebie motywów wspólnotowych i indywidualistycznych, zawartych w obu tradycjach.

Novak rekonstruuje pojęcie dobra wspólnego, obecne w tradycji katolickiej. Uzyskało ono dojrzałą postać w filozofii św. Tomasza z Akwinu, korzystającego i w tym punkcie z dorobku Arystotelesa. Pojęcie dobra wspólnego jest naturalną konsekwencją traktowania przez arystotelizm rzeczywistości jako organicznej całości. Dobro wspólne ma pierwszeństwo przed dobrem prywatnym, ma wyższą godność z tego tytułu, że całość jest pierwotna w stosunku do części. Dobro wspólne większej całości ma pierwszeństwo przed dobrem mniejszej całości, wchodzącej w jej skład. Najwyższą wartość ma dobro wspólne całej rzeczywistości, które tożsame jest z Bogiem.

Tomasz z Akwinu – pisze Novak – „miał pod paroma względami przewagę nad Arystotelesem” (Novak 1998, s. 44), w szczególności miał do dyspozycji pojęcie osoby różne od pojęcia jednostki. Człowiek jako jednostka jest członkiem rodziny, grupy zawodowej, państwa, gatunku i podlega logice danej całości zgodnie z miejscem, jakie w niej zajmuje. Osoba ludzka jest „znana Bogu i kochana przez Niego przed początkiem historii” (Novak 1998, s. 44), stoi w relacji do Boga bezpośrednio, niezależnie od swego miejsca w jakiegokolwiek społecznej całości, niezależnie od innych ludzi; człowiek jako osoba jest sam i tylko sam odpowiedzialny za swoje życie.

Motyw ten rozbija monolityczność Arystotelesowskiej wizji organicznej całości, w pewnym aspekcie wyrывa jednostkę ze struktury wspólnot.

Chrześcijaństwo współczesne musiało i musi nadal wykonywać wielką pracę adaptacji swych idei do współczesnej kultury i współczesnego życia społecznego. Wywodzący się ze średniowiecza „termin »dobro wspólne« – pisze odważnie Novak – roztacza wokół siebie suchy zapach strychu.” (Novak 1998, s. 43). Przyczyną jest to, że termin ten został sformułowany po raz pierwszy „w środowisku statycznych i niezróżnicowanych autorytarnych społeczeństw starożytnego i średniowiecznego świata grecko-lacińskiego.” (Novak 1998, s. 46). W sposób klarowny i zdecydowany Novak formułuje krytyczny wniosek: „Częścią średniowiecznego dziedzictwa katolików jest ich skłonność do wyrażania opinii, że wspólną wizję wypowiada najlepiej władza publiczna, proponując ją odgórnie społeczeństwu.” (Novak 1993b, s. 157).

Próbę dostosowania idei wspólnoty do warunków współczesności katolicyzm podjął na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku w postaci idei solidaryzmu czy – używając innej nazwy – korporacjonizmu. Jej głównymi architektami byli niemiecki jezuita Heinrich Pesch (1854–1926) i papież Pius XI (encyklika *Quadragesimo anno*, 1931). Solidaryzm czy korporacjonizm postulowały tworzenie swoistych związków zawodowych (korporacji). Zadaniem tego typu związków byłoby poszerzenie więzi łączących grono pracownicze (obejmujące także pracodawców) więziami o charakterze kulturowym, etycznym, religijnym i prywatnym. Ogniwa związkowe byłyby dosyć wszechstronnymi społecznymi ciałami (łac. *corpus*), rozwijającymi międzyludzką i międzyklasową solidarność.

Novak zdecydowanie krytykuje tę propozycję. W jego odbiorze propozycja ta „zbyt wyraźnie nasuwa obraz średniowiecznych cechów i dawnej wiejskiej *Gemeinschaft*, aby trafić do przekonania gdziekolwiek poza Niemcami”, a „żmudny wysiłek, jakiego by wymagało skonstruowanie takich organizmów społecznych, nasuwa myśl, że daleko im do naturalności” (Novak 1993b, s. 160). Jako alternatywę Novak podaje społeczeństwa brytyjskie i amerykańskie, gdzie życie „wydaje się mniej zakorzenione w pierwotnych więziach i wspólnych tradycjach aksjologicznych, bardziej natomiast w dobrowolnej przynależności. Różnica ta nie powoduje jednak, że Amerykanie są mniej towarzyscy [...]. Amerykanie dają dowody [...] instynktu społecznego, który nie ustępuje instynktowi społecznemu Niemców.” (Novak 1993b, s. 161).

Z prawdziwą ulgą Novak odnotowuje stanowisko Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II. Z zapałem odczytuje w nim każdy element, który wykazuje bliskość z ujęciem liberalnym. Wielokrotnie przytacza określenie z encykliki *Mater et magistra* Jana XXIII z 1961 roku, że „dobro wspólne [...] obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich

ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość” (Novak 1998, s. 201). Zwraca uwagę na zdania podkreślające rolę inicjatywy, wolności i odpowiedzialności poszczególnych osób i stowarzyszeń. Całą tradycję katolicką Novak postrzega – zgodnie z ogólnymi intencjami papieża Piusa XI – jako dążenie do unikania podwójnego niebezpieczeństwa indywidualizmu i kolektywizmu.

Kolejne kroki w stronę tradycji liberalnej Novak zauważa w postawie Jana Pawła II. W dokumentach papieskich odnotowuje uznanie wolności za pierwszą zasadę działania, uznanie prawa do inicjatywy gospodarczej i odrzucenie idei „trzeciej drogi” w kwestii ustrojów gospodarczych, czyli opowiedzenie się *explicitie* za kapitalizmem. Odnotowuje także uznanie wolności religijnej i wolności sumienia jednostek. „W zasadzie zajmuje stanowisko – pisze Novak o Janie Pawle II – które Amerykanie nazwaliby »liberalnym« [...]” (Novak 1993b, s. 248). Są jednak punkty w postawie papieża, od których amerykański liberał dystansuje się. Jest to ujmowanie dobra wspólnego w kategoriach samopoświęcenia, mówienie o nim w tonie napominania (Novak 1998, s. 185). Niemniej jednak formułuje konkluzję: „Tak więc w ciągu tych lat tradycja katolicka najpierw skierowała wzrok ludzi na ich wspólną naturę społeczną, a potem skierowała uwagę wspólnot ludzkich na ich prawdziwy cel: wychowanie ludzi praktykujących cnoty właściwe wolnym osobom.” (Novak 1998, s. 203).

Spróbujmy ocenić pozycję wątków katolickich w myśli społecznej Michaela Novaka. Zobaczmy najpierw, jak Novaka oceniają sami katolicy. Reakcję na ukazanie się *Ducha demokratycznego kapitalizmu* sugestywnie przedstawia Richard John Neuhaus: „[...] niemal cały chrześcijański intelektualny *establishment*, zarówno protestancki, jak i katolicki, sięgnął po dzwonek, księgę i świecę, by wypędzić heretyka ze swego grona.” (Neuhaus 1993, s. 67). Ale klimat *Centesimus annus* jest już wręcz sprzyjający Novakowi. W Polsce orędownikiem zbliżenia katolicyzmu do liberalizmu jest o. Maciej Zięba. W swej pracy *Papież i kapitalizm* jako jedną z podstawowych kategorii Zięba posługuje się kategorią demokratycznego kapitalizmu, wskazując na jej amerykańskiego autora. Novak jest tym spośród świeckich autorów, do którego Zięba w swej pracy najczęściej się odwołuje – zawsze pozytywnie, „przyznając mu wiele racji” (Zięba 1998, s. 27).

Ale zgodność propozycji Novaka z duchem katolicyzmu jest wciąż problemem. Ksiądz Stanisław Kowalczyk przyjmuje propozycje Novaka jako „interesującą próbę takiej reinterpretacji liberalizmu, która neutralizuje jego niechęć wobec religii” (Kowalczyk 1995, s. 79). Ale potem następują same „ale”. Kowalczyk uznaje, że amerykański liberał-katolik wolny rynek „rozumie maksymalistycznie”, że „genezę norm etycznych wyjaśnia w sposób naturalistyczny i pragmatyczny”, że u niego „etyka nie jest wydeduko-

wana z analizy natury ludzkiej, lecz interpretowana jako racjonalna reakcja człowieka na zaistniałe sytuacje historyczno-społeczne”. Kowalczyk konstatuje: „Nie jest to zatem etyka oparta na idei miłości człowieka jako bliźniego, którą przyjmuje chrześcijaństwo.” (K o w a l c z y k 1995, s. 80). Novak podjął się śmiałej myśli, że chrześcijańskie dogmaty Trójcy Świętej, wcielenia Syna Bożego, grzechu pierworodnego i idea miłości znajdują odzwierciedlenie w zjawiskach społeczeństwa liberalnokapitalistycznego. Kowalczyk uznaje, że „wymienione wątki zostały w sposób sztuczny połączone z aprobatą liberalizmu”, że w istocie chrześcijaństwo w twórczości Novaka „pełni funkcję dekoracyjno-frazeologiczną” (K o w a l c z y k 1995, s. 82).

Uważam, że ksiądz Kowalczyk ma w pewnym sensie rację. Logika liberalizmu jest naturalistyczno-deistyczna, a duch katolicyzmu – supranaturalistyczny. Są to zdecydowanie różne typy mentalności i nie da się ich zinterpretować jako tej samej mentalności, tylko że wyrażonej za pomocą różnych terminologii. Zgadzam się więc z księdzem, że konstrukcja Novaka jest sztuczna. Nie zgadzam się natomiast z księdzem Kowalczykiem w innym sensie. Te dwa typy mentalności współcześnie współistnieją i póki każdy z nich będzie miał siły istnieć (a wygląda, że każdemu tych sił starczy na długo), póty będą współistnieć w przyszłości. Nie popieram postawy księdza Kowalczyka, nie szukającego sposobu pozytywnego współżycia tych dwóch rodzaj mentalności, nie szukającego wspólnych pól, na których by się wspierały, nie próbującego określić, jaką naukę jeden rodzaj mentalności mógłby uzyskać z obcowania z drugim.

Novak na pewno jest niezależnym intelektualistą katolickim, można powiedzieć więcej – bardzo amerykańskim intelektualistą katolickim. W większości zagadnień myśli społecznej jest liberałem, który usilnie pragnie zgodności swej myśli z katolicyzmem. Z już wypracowanych rozwiązań katolickiej myśli społecznej jednak bezpośrednio nie korzysta, wręcz z lekką irytacją je odrzuca. Katolicyzm w tekstach tego amerykańskiego liberała funkcjonuje głównie w metafizycznym planie. Tutaj „zapach strychu” Novakowi nie przeszkadza. Odległa kulturowo myśl św. Tomasza (szczególnie w planie teorii społecznej) użycza Novakowi metafizycznego patosu, na którego potrzebę jest on wrażliwy.

Odrzucenie przez Novaka katolickiego solidaryzmu i korporacjonizmu oceniam negatywnie. Argumenty „średniowiecznego cechu i gminy wiejskiej” oraz „nienaturalności” uznają za powierzchowne. Nie każda średniowieczna idea jest nieaktualna, nie wszystko, co nie występuje obficie we współczesności, a do wykreowania wymagałoby żmudnej pracy, jest nienaturalne. Przeciwnie, korporacjonizm i solidaryzm w swych ogólnych zarysach wydają się mi bardzo naturalne. To związki z ludźmi wykształcone w pracy zawodowej, a nie w miejscu zamieszkania, formują współcześnie fundament przynależności jednostki do społeczeństwa. W większych przedsiębiorstwach

Zachodu możemy zaobserwować kultywowanie poczucia przynależności do firmy, związku z jej tradycją, prestiżem, przyszłością. Związek z firmą i współpracownikami przybiera wówczas w wysokim stopniu charakter osobisty i emocjonalny.

Poszerzenie charakteru związku między pracownikami nie jest kulturowym luksusem, mrzonką wobec bezpardonowych sił ekonomicznej konkurencji. Głębsze związki między ludźmi okazują moc co najmniej równą mocy związku z własną karierą zawodową i finansową. Praca z lubianymi i cenionymi ludźmi dosyć powszechnie jest wartościowana na równi z dużymi zarobkami i prestiżową funkcją lub wyżej niż one. **Praca jest częścią życia człowieka, a nie chwilowym wyłączeniem się z niego, by na życie zarobić.** Jakości czasu spędzonego w pracy nie mierzy się tylko ilością zarobionych pieniędzy, ale również ogólną miarą samorealizacji człowieka. Współpracując z innymi ludźmi, dzieląc z nimi swój czas i wysiłek czujemy się, chcąc nie chcąc, wobec nich zobowiązani w sensie szerszym niż tylko profesjonalnym, tak jak nabywamy wobec nich zobowiązania do pozdrawiania ich zwrotem „dzień dobry”. Niewątpliwie pierwszym zadaniem wspólnoty pracy jest wykonywać swoje profesjonalne zadanie. Potrzeby przyjaźni, pomocy, nadawania treści życiu, rozrywki intensywniej spełniają inne wspólnoty. Jeśli jednak wspólnota pracy jako wspólnota ludzi będzie do głębi wypłukana z ogólnoludzkich wartości, to tym samym życie tych ludzi będzie w istotnej części także wypłukane z owych wartości.

Sfera ogólnoludzkich wartości ma również znaczenie ekonomiczne. Dobra atmosfera w pracy jest istotnym katalizatorem efektywności pracy poszczególnych ludzi z zespołu. Dotyczy to pracy zwłaszcza o złożonym charakterze, której udział procentowy dynamicznie się powiększa wraz z rozwojem cywilizacyjnym. Kiedy współpracownicy są dla siebie obcy, utrzymują duży psychiczny dystans postaciami, instynktownie wytwarza się atmosfera zagrożenia. Złem nie jest tu sama atmosfera zagrożenia, która zdaje się czymś naturalnym w niebezpiecznej przecież całej czas rzeczywistości. Złem jest urojony charakter tej atmosfery zagrożenia, wynikający z nieznamośności ludzi, którzy w sytuacji bliskiej współpracy nienaturalnie trzymają się na dystans. Dystans sprzyja dyscyplinie, ale także usztywnia, tłumi inicjatywę, daje też przełożonym pole do nadużyć i wykorzystywania przestraszonych pracowników. Novak odwołuje się do Tocqueville’a portretu despoty. Despota instynktownie zabezpiecza swe panowanie, dbając o to, by ludzie „nie kochali się między sobą” (Novak 1998, s. 83). Novak potwierdza trafność przestrogi Tocqueville’a na wszystkich polach życia społecznego z wyjątkiem miejsca pracy. Tutaj w trosce o dyscyplinę pracy i dynamikę konkurencji ekonomicznej faktycznie staje po stronie despoty.

Rzecznicy dystansu w miejscu pracy argumentują, że jest on konieczny ze względu na wymogi dyscypliny. Twierdzą jednak, że pełniejsza znajomość

i zmniejszenie dystansu między ludźmi nie muszą kolidować z postawą twardego egzekwowania wymagań. Bliskość rodzica i dziecka, przyjaciół i kochanków nie wyklucza wymagań, jakie sobie wzajemnie stawiają, ale wręcz podnosi ich poziom. Ludzie bliscy wcale nie są skłonni do pobłażania sobie, świadczy o tym dramatyzm tego typu związków. **Bliskość nie wyklucza twardości.** Warunkiem jest jednak większa kultura wewnętrzna ludzi. Ale rozwój może iść tylko tą drogą – przez rozwój wewnętrznej kultury, a nie izolowanie się od innych ludzi, tworzenie atmosfery sztucznego dystansu ze strachu przed kontaktem z drugim człowiekiem. Sposobem uwalniania ogromnych zasobów ludzkiej witalności jest zbliżanie się ludzi do siebie. Energia zawarta w przestrzeni relacji międzyludzkich jest potężna. Nieumiejętne zbliżenie owocuje odrazą, nienawiścią i pełnią konfliktu. Zapewne stąd strach liberalizmu przed dążeniem do bliskości między ludźmi złączonymi pracą zawodową.

Odrzucenie przez Michaela Novaka idei korporacjonizmu i solidaryzmu w ogólności, a nie tylko konkretnych prób ich realizacji, postrzegam jako charakterystyczne dla liberalizmu wycofanie się na pozycję, ocenianą jako pewniejszą i bardziej realistyczną. Pozycja ta to uznanie indywidualistycznego modelu zespołu pracowniczego, to znaczy modelu zrzeszenia wolnych jednostek, którego jedynym celem jest realizacja profesjonalnego zadania. Ta postawa Novaka wydaje mi się marnowaniem możliwości tkwiących w zrzeszeniach pracowniczych. W tym punkcie teoria liberalna, w tym teoria Novaka, przyjmuje – moim zdaniem – postawę filozoficznego, społecznego i etycznego asekurantwa.

Wspólnotowe inspiracje zawarte w tradycji amerykańskiej

„U podstaw uderzającej energii i przedsiębiorczości Ameryki leży wolność i unia społeczna.” (Novak 1998, s. 79). „Niektórzy krytycy oskarżają Amerykanów o za mały indywidualizm, czasem opisują ich jako zbyt dobrze zorganizowanych, zbyt skorych do angażowania się, zbyt aktywnych społecznie, zbyt konformistycznych. [...] Wielu pozwala, by inni nimi kierowali, i bez wahania postępuje tak, jak spodziewają się po nich inni. Instynkt grupowy jest zbyt silny.” (Novak 1986, s. 135). „Niewiele realnych społeczeństw [...] zrobiło więcej dla dobra wspólnego czy bardziej zasłużenie zdobyło miłość i lojalność swych obywateli niż ten wcale nie doskonały, nieustannie rozwijający się naród.” (Novak 1998, s. 22).

Opisy wspólnotowych tradycji Amerykanów należą do najżywszych fragmentów pisarstwa Michaela Novaka, tchnących największą dynamiką, na-

dzieją i ufnością. Amerykańskie tradycje społeczne niewątpliwie są najsilniejszym źródłem wspólnotowych inspiracji tego myśliciela. W ujęciu Novaka – podobnie jak w ujęciach wielu innych intelektualistów – niezwykle ważnym źródłem amerykańskich tradycji społecznych jest działalność organizacyjna i prawna ojców założycieli Stanów Zjednoczonych, skupiona wokół tworzenia konstytucji. Tę niezwykłą wagę prawnego dokumentu dla życia społecznego wyjaśnia fakt, że dokument ów był bezpośrednim wynikiem rewolucyjnych walk o niepodległość.

Zasady zawarte w konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1787 roku oraz w agitującej za nią serii artykułów prasowych, zwanej *The Federalist Papers* [*Pisma federalistyczne*], Novak nazywa „majstersztykiem filozofii politycznej i społecznej” (Novak 1998, s. 62). Zasady te ujmuje w trzech punktach: „Chodzi o rozróżnienie pomiędzy społeczeństwem i państwem, zgodnie z którym lud, a nie państwo ma być głównym podmiotem realizującym dobro wspólne; chodzi o tendencję władz publicznych do działania na niekorzyść dobra wspólnego; wreszcie o podział systemu społecznego na trzy niezależne systemy.” (Novak 1998, s. 62). Te trzy systemy to system polityczny, system moralno-kulturalny (prasa, kościoły, uniwersytety, wolne stowarzyszenia) i ekonomiczny. To wspólnotowe umiejętności społeczeństwa mogą zapewnić mu siłę, dzięki której może mieć ono kontrolę nad swym losem i nad władzą publiczną: „Siła społeczeństwa obejmuje na przykład debatę publiczną, perswazję moralną, uniesienie brwi, zawstydzenie i ośmieszenie, zachęcanie do cnót republikańskich, zdrową edukację i tak dalej.” (Novak 1998, s. 63).

Za źródło i tajemnicę cudu amerykańskiego Novak uważa sposób myślenia i postępowania, który nazywa „chwytem dżudo”. Sposób ten Novak rekonstruuje z pism Jamesa Madisona (1751–1836) słowami: „[Madison – P. S.] Bierze coś, co definiuje jako wroga dobra wspólnego, i wynajduje sposób jego przekształcenia w obrońcę tego dobra.” (Novak 1998, s. 73). Owi wrogowie dobra wspólnego to interes własny jednostki oraz interes grupowy, interes falkcji. „Falkcje nie są dobre. Można je jednak ustawić przeciw sobie [...]. W ustroju rządów większości wielka różnorodność mniejszych falkcji będzie zmuszać stronników każdej z nich, by wyobrażali sobie siebie na miejscu innych, by poznawali ich interesy i poszukiwali kompromisów, które pozwolą utworzyć zmienne, koalicyjne większości. [...] Zmienne większości przybliżą się tym samym do poczucia dobra wspólnego, które nigdy nie jest postrzegane doskonale, lecz zawsze w przybliżeniu [...]” (Novak 1998, s. 74). Myśl Madisona – opiniuje Novak – charakteryzuje „intelektualna oryginalność” oraz „zawiłość argumentacji” (Novak 1998, s. 77). Jej mądrości – zdaniem Novaka – nie dostrzega wielu intelektualistów amerykańskich. Ta przeoczana subtelność myśli Madisona polega na „odróżnianiu źle rozumianego interesu własnego od interesu

własnego pojętego właściwie” (Novak 1998, s. 96). Właściwe pojmowanie interesu własnego polega na jego umiejętnym zharmonizowaniu z interesami innych ludzi, wkomponowaniu własnego interesu w dobro wspólne i w ogólne zasady etyczne.

Amerykańska tradycja wspólnotowa to tradycja wspólnoty wspólnot, „podkreślająca wspólnotowe cnoty dzielnic i wsi, lokalne poczucie miejsca i kultury [...]”. Zgodnie z tym poglądem duch publiczny rzadko wyraża się w podejmowanych z wielkim rozmachem przedsięwzięciach narodowych [...]” (Novak 1998, s. 167). Tradycja ta znajduje wielu zagorzałych orędowników, spośród których Novak wymienia politologów: Martina Diamonda i Williama A. Schambrę; oraz konserwatywnych socjologów: Petera Bergera, Richarda J. Neuhaus i Roberta Nisbeta. Zagrożeniem tradycji wspólnoty wspólnot jest konkurencyjna tradycja wspólnoty narodowej jako „jednej wielkiej rodziny”. Tradycja „jednej wielkiej rodziny” wyrasta z dwudziestowiecznych sytuacji wielkich kryzysów: I wojny światowej, wielkiego kryzysu ekonomicznego i następnie II wojny światowej, które rzuciły niepokojący cień na cały naród amerykański. Reakcją na te zagrożenia była właśnie idea budowy silnej, zjednoczonej przez federalny rząd wspólnoty narodowej, która zdołałaby zapewnić obywatelom poczucie bezpieczeństwa. Do tradycji tej należą Ruch Postępowy z lat 1900–1920, który niósł ideę uporządkowania działalności ekonomicznej i życia społecznego przez państwo, twórczość filozofa Johna Deweya i antykryzysowy, gospodarczy Nowy Ład prezydenta Franklina Delano Roosevelta. Novak dystansuje się od tego nurtu, postrzegając „wewnętrzne sprzeczności zawarte w takiej wizji »wspólnoty narodowej«” (Novak 1998, s. 168). Zdaniem Novaka tradycja ta „za mało mówi o dwuznaczności »rządu« i »polityki«” (Novak 1998, s. 178). Amerykański liberał woli trzymać się „klasycznej koncepcji amerykańskiej”, w której „»lud« poprzedza »rząd«” (Novak 1998, s. 173).

Komentując ten fragment teorii Michaela Novaka, chciałbym zwrócić uwagę na ton fascynacji i dumy, towarzyszący odwołaniom się autora do wspólnotowych tradycji amerykańskich. Ton ten zdaje się wskazywać, że autor trafia na idee, zdolne obdarzyć nasze życie dynamiką, poczuciem siły i wartości, że trafia w bogate pokłady ludzkiej witalności. Dlatego potrzeba tonu fascynacji i dumy jest dla mnie zasadniczą metodologiczną dyrektywą pomocną przy tworzeniu i ocenianiu teorii humanistycznych. Subiektywny, emocjonalny ton autora łączę ponadto z dbałością o związek teorii z empirią. Ton ten stanowi swoistą weryfikację mocy tego związku: jeżeli autor chce pisać o społeczeństwie w tonie fascynacji i dumy, to musi znaleźć mocne podstawy po temu, **udawać radość i dumę jest niezwykle trudno**. Prywatne zaangażowanie autora w tworzenie teorii staje się – w moim przekonaniu – również drogą do intersubiektywnego, obiektywnego sprawdzianu jego teorii. Emocjonalna aura wokół teorii intensyfikuje uwa-

gę jej poświęcaną, przyspiesza i wyostreza proces jej oceny, powiększa krąg osób oceniających. Emocjonalność zwykle pojmowana bywa jako czynnik zakłócający poprawne rozumowanie. Sądzę, że w sferze teorii humanistycznych jest dokładnie odwrotnie. Tu emocjonalność pełni funkcję najistotniejszego motoru rozumowania, impulsu do wysiłku, wskazówki co do wyboru problemów ważnych, zabezpieczenia przed popadaniem rozumu w drobiaźgowość. Oczywiście, są rodzaje emocjonalności, które zbyt dalece ignorują racjonalne wymogi, sprzeczność z nimi zasłaniają oddaniem określonym wartościom. Ale emocjonalność doprowadzi do konfliktu nie tylko z rozumem, ale również, a raczej głównie z **emocjonalnością innego typu, lepiej współbrzmiającą z racjonalnością**. Na przykład: fanatyzm najsilniej, najefektywniej i najgłębiej krytykowany jest nie przy użyciu argumentów racjonalnych (ta krytyka ma miejsce, ale jest słabsza w skutkach), lecz w kategoriach poczucia ludzkiej solidarności.

Odtwarzając amerykańską tradycję wspólnotową, Novak opisuje jej wzniosłe cele oraz mocne, realistyczne podstawy, troskę o dobro wspólne i poszanowanie interesu jednostki. Novaka fascynuje mechanizm zawarty w amerykańskiej tradycji politycznej, który nazwałbym dialektycznym rozbijaniem rzeczywistości na odległe sobie, przeciwstawne elementy, po to by spajać je z powrotem w bardzo mocną, a tym samym odporną na wstrząsy życia całość. Novak rozwija naszą wrażliwość na wielkie i wspaniałe cele, a za chwilę sprowadza nas na ziemię, mówiąc o najniższych mechanizmach ludzkiego działania. Zabieg taki zawiera wielkie niebezpieczeństwo uwolnienia złych mocy. Rozbudzanie szczytnych ambicji i dużych nadziei może zaowocować głęboko odczuwaną ich utratą. Uświadamianie sobie mechanizmów społecznego rozkładu może sugerować ludziom jego nieuchronność. Novak wielokrotnie zwraca uwagę na poważne obawy ojców założycieli co do powodzenia amerykańskiego „eksperymentu”, który „powinien przyprowadzić nas o drżenie i skłaniać do czujności”, tak jak „każdy z nas z osobna »wypracowuje zbawienie w trwodze i drżeniu«” (Novak 1998, s. 99, 60).

W tych fragmentach teoria Novaka wykazuje największą dynamikę, wydaje się najbardziej przekonująca i obdarzona siłą kształtowania życia – wiatalnością. Wątki etyczne i wspólnotowe nabierają w tych fragmentach dojrzałości wynikającej ze starcia z realnymi problemami. Krucha nadzieja na sukces w istocie okazuje się tą jedyną, prawdziwą i najrealniejszą nadzieją. U podstaw siły tkwi pełniejsza świadomość słabości, rozeznanie niebezpieczeństw. **Budowanie życia i wspólnoty jest stawianiem zamków z piasku**, sytuacja taka wymaga od człowieka permanentnego heroizmu moralnego. Trzeba mieć siłę ducha, zachować trzeźwość rozumu, żeby w tej grze nie ulec irytacji i zniechęceniu, trzeba mieć pokorę i wyobraźnię, aby docenić możliwy, chwilowy sukces. Myśl Novaka cechuje się dużą wrażliwo-

ścią na dialektyczną strukturę rzeczywistości i ludzkich problemów, choć słowo „dialektyka” w jego książkach bodajże w ogóle nie występuje.

W niektórych wszakże fragmentach Novak wydaje się raczej wygodnym intelektualistą, zadowolającym się wątkami w za małym stopniu podejmującymi ciężar istnienia. Fragmentem świadczącym o takim podejściu jest jego wizja amerykańskiego życia „zakorzenionego w dobrowolnej przynależności” (Novak 1993b, s. 161). Nie chcę negować większego niż w wielu innych społeczeństwach zakresu wolności w życiu społeczeństwa amerykańskiego. Neguję jednak pierwszoplanowość tego elementu w życiu społecznym, nawet Amerykanów, jaką przypisuje mu Novak. **Życie ma zbyt duży ciężar, stopień skomplikowania, zbyt często zaskakuje człowieka obrotem spraw**, aby dobrowolność mogła być głównym terminem opisującym uczestnictwo jednostki we wspólnotach. Nawet dobrowolne wybory dojrzałej już jednostki wiążą ją z wadami innych ludzi i instytucji, w dobrowolnych związkach wyrastają jak chwasty powiązania przymusowe, są one ceną płaconą w transakcji wiązanej za związki chciane i pożądane. **Dobrowolność jest tylko jednym aspektem związków jednostki, jej drugim aspektem, nieodłącznym i cechującym się nieustannym dążeniem do pochłonięcia pierwszego jest przymus.** Warstwa dobrowolności okazuje się chrońnicznie za płytka, aby mówić o zakorzenieniu w niej życia społecznego. Korzenie życia społecznego sięgają znacznie głębiej, a przejawem tego jest ciągła konieczność egzekwowania dyscypliny pracy, konieczność kontroli, policja i sądownictwo. Za chwalebne wypadnie uznać zaangażowanie Novaka w poszerzenie znaczenia warstwy dobrowolności, w uwypuklenie niewątpliwego dorobku społeczeństwa amerykańskiego w tym względzie. Jako zwykłe niedopatrzenie intelektualisty trzeba potraktować uznanie w niektórych fragmentach jego pism zjawiska dobrowolności stowarzyszeń za główny mechanizm życia jakiegokolwiek społeczeństwa.

Interes własny jednostki i etyka wspólnoty

Myśl społeczna Michaela Novaka ożywia się niezwykle, kiedy przechodzi on do rozpatrywania zagadnienia jednostki. „Inteligencja i wybór osoby ludzkiej siłą sprawczą historii” (Novak 1986, s. 92), odkrytą i uruchomioną przez demokratyczny kapitalizm. Rozpędzone „twórczością, przedsiębiorczością i wynalazczością obywateli wolne społeczeństwo” zyskuje dodatkowo cenną „zdolność do elastycznego dostosowania się i do innowacji” (Novak 1998, s. 115). W ten sposób na społeczeństwo działają „drożdże naturalnej wolności” (Novak 1998, s. 83). Prężność jednostek w wolnym społeczeń-

stwie „bierze się z rosnącego podniecenia, jakie w naturalny i spontaniczny sposób budzi się w sercu człowieka pod wpływem spraw, które go bezpośrednio dotyczą.” (Novak 1998, s. 95). Fascynacja Novaka tą prężnością stanowi bezpośrednio nawiązanie do oświeceniowych idei zgodności interesu prywatnego i publicznego. Dziedzictwo europejskich i amerykańskich myślicieli oświecenia ma dla Novaka aktualną siłę inspirującą.

Obdarzone wolnością i prawem do kierowania się własnym interesem jednostki bynajmniej nie powodują rozpadu życia społecznego. Ich wzmożona aktywność wytwarza nowe spoiwo społeczne. Novak rozwija tu klasyczną liberalną ideę porządku niezaplanowanego, kształtującego się spontanicznie. Ciągłe klarowanie się zasad porządku życia społecznego, ich praktyczne funkcjonowanie oraz etyczna jakość tych zasad leżą w interesie jednostek. Skoro tak oraz skoro „ludzkie działanie jest przesycone inteligencją” (Novak 1998, s. 106), to możemy się słusznie spodziewać, że wolne jednostki będą zainteresowane wytwarzaniem porządku społecznego. Rynek – metafora organizacji społeczeństwa liberalnego – jest miejscem uporządkowanym, wymagającym porządku, wytwarzającym porządek i wychowującym do porządku. „Jeden krytyk może oskarżać system rynkowy o anarchię, a inny o wojskowy dryl.” (Novak 1986, s. 114). Co tu jest szczególnie ważne: „[...] system rynkowy buduje porządek na innym poziomie niż poziom motywacji i intencji tych, którzy go tworzą” (Novak 1986, s. 114) – tak Novak precyzuje sens „niewidzialnej ręki” Smitha. Liberalny porządek, jako porządek „wyłaniający się z wolnej racjonalności wielu ludzi”, charakteryzuje się „znacznie wyższym »ilorzem praktycznej inteligencji« niż porządek dany z góry” (Novak 1998, s. 126), dany przez niewielu ludzi z kręgu władzy. Ów „porządek zaplanowany”, świadomie „zamierzany” (Novak 1998, s. 121) charakterystyczny był dla społeczeństw starożytnych i średniowiecznych. Wizję porządku zaplanowanego propagowała władza polityczna i skutecznie wpajała ją społeczeństwu „ze stosunkowo sztywnym zespołem utrwalonych nierówności” (Novak 1998, s. 123).

Mechanizm rynkowy nie tylko wpływa na wytwarzanie porządku technicznego: podziału pracy i dyscypliny pracy. Mechanizm rynkowy kształtuje także etykę współżycia społecznego. W pierwszej kolejności uczy on podmioty działające na rynku o potrzebach drugiego człowieka. Żadna inna siła nie skłoniłaby tak wielu ludzi do tak szczegółowego zainteresowania potrzebami innych ludzi, jak chęć własnego zysku w drodze wymiany rynkowej. Jakkolwiek zysk ten może być osiągany w wyniku mniejszego czy większego oszukiwania drugiej strony, to „jednak ten zysk ma trwałą podstawę tylko wtedy, gdy potrzeby nabywców są zaspokajane solidnie i skutecznie.” (Novak 1998, s. 93). Działania kierowane wysokim etycznie motywem dobroczynności mają w oczach Novaka bledszy obraz, ponieważ ze swej natury są mniej powszechne, mniej energiczne, mniej dokładne, mniej

odporne na trudności, a w rezultacie mniej skuteczne. „Jest więc subtelna ironia w tym, że okazało się, iż w skromnym porządku ekonomii [...] działania podejmowane w nadziei prywatnego zysku bardziej sprzyjały dobru wspólnemu niż znacznie głośniej wychwalane działania książąt, diuków, biskupów i »polityków teoretycznych«.” (Novak 1998, s. 94).

Jednocześnie mechanizm rynkowy ruguje skrajne zachowania nieetyczne: „Napady chciwości [danej firmy – P. S.] zakłóca jej wewnętrzną dyscyplinę, skorumpują jej kierownictwo, rozzłoszczą klientów, podważą morale pracowników, zantagonizują dostawców i odbiorców, ośmielą konkurencję i ściągną na siebie publiczną zemstę.” (Novak 1986, s. 93). Ważna staje się w tym wypadku długoterminowość stosunków rynkowych między danymi podmiotami. Szeroki jest kojący wpływ rynku na życie społeczne: „Działania handlowe [...] uczą poszanowania dla prawa i pokoju. [...] zachęcają do przywiązywania wagi do małych zysków i małych strat. Wszczepiają roztropność. [...] Powstrzymują fanatyzm.” (Novak 1998, s. 93). Dziełem rynku jest etyka zachowań społecznych, która zwrotnie wpływa na jakość tego rynku. „[...] porządek rynku jest dziełem cywilizacji.” (Novak 1998, s. 142). „Zachowanie rynkowe wymaga szerokiej i głębokiej podstawy moralnej, a im jest ona szersza i głębsza, tym lepiej funkcjonuje rynek. [...] W warunkach barbarzyństwa transakcje przebiegają znacznie poniżej standardów rynku cywilizowanego.” (Novak 1998, s. 27).

Wielkim tematem Novaka są „struktury moralne, dzięki którym praktykowanie demokracji i kapitalizmu jest możliwe. Narody pozbawione takich struktur moralnych często odrzucają demokrację lub kapitalizm, tak jak ludzkie ciało czasem odrzuca przeszczep serca.” (Novak 1986, s. 37). Struktury moralne liberalnego społeczeństwa mają specyficzny kształt: „[...] istnieje w pluralizmie, *ex definitio*, wiele [...] świętych kopuł i to, co w jednej uchodzi za święte, w innej może być pośmiewiskiem. [...] W prawdziwie pluralistycznym społeczeństwie nie ma jednej świętej kopuły. Jej brak jest *zamierzony* – w duchowym rdzeniu pluralizmu jest pusta świątynia. Pozostawiono ją pustą, rozumiejąc, że żaden pojedynczy symbol, obraz, żadne jedno słowo nie zadowoli wszystkich stukających do jej bram. Jej pustka reprezentuje więc transcendencję, do której może się zbliżyć każda wolna świadomość z każdego niemal kierunku. [...] Fakt, że rdzeń jest pusty, nie oznacza braku witalności, ale raczej, że witalność pluralizmu przerasta możliwości każdego instrumentu, przy pomocy którego chciałoby się go opisać.” (Novak 1986, s. 57–59).

W kategorii dobra wspólnego myśl tę amerykański filozof wyraża następująco: „[...] koncepcję dobra wspólnego trzeba uwolnić od obrazu konkretnego dobra wyrażanego w kategoriach określonych stanów rzeczy. [...] Społeczeństwa wolnych osób [...] mogą jednak ustalić ogólne reguły, których celem jest osiągnięcie wszystkich korzyści ludzkiej współpracy oraz wykształ-

cenie nawyków i instytucji sprzyjających współpracy.” (Novak 1998, s. 111). Novak wprowadza tu pojęcia: „dobro wspólne materialne” i „dobro wspólne formalne”, których znaczenie jest rozwinięciem znaczenia analogicznych pojęć tomisty Yvesa Simona. „Dobrem wspólnym materialnym jest konkretne osiągnięcie.” (Novak 1998; 113). Dobrem wspólnym formalnym jest sama wola dążenia do jakiegoś wspólnego dobra: „Obywatele dobrej woli będą zatem formalnie zamierzali dobro wspólne swego społeczeństwa – oraz kochali to społeczeństwo ze względu na jego porządek i płynące z niego błogosławieństwa – materialnie jednak nie mogą przewidzieć konkretnego kształtu tego dobra wspólnego.” (Novak 1998, s. 113). Widać wyraźną zbieżność tomistycznej idei dobra wspólnego formalnego z liberalną ideą proceduralności.

Komentując przedstawione fragmenty teorii Michaela Novaka, chciałbym zwrócić uwagę na ich wyraziście dialektyczną strukturę. Zainteresowanie amerykańskiego filozofa przyciąga gra bardzo odległymi przeciwieństwami: ryzykownie pozwala ideom i kryjącym się za nimi realnym ludzkim zachowaniom krystalizować się w coraz to bardziej skrajną postać, w nadziei że dokona się sztuka zespolenia tej postaci z jej przeciwieństwem. Novak puszcza wodze jednostkowemu egoizmowi, aby osiągnąć wysokiej szlachetności i mocy więź społeczną. W oświeceniowy schemat amerykański filozof tchnie czerpaną ze współczesności, atrakcyjną dla dzisiejszego czytelnika treść.

Zauważmy, że ów zabieg dialektycznego rozszczepienia ma na celu sięgnięcie po ogromne zasoby ludzkiej energii, chęci, pomysłowości, uporu i nadziei, czyli po ogromne zasoby ludzkiej witalności. Zielone światło dla jednostkowego egoizmu, uwolnienie jednostki od ciężaru bezpośredniej troski o społeczeństwo ma temu właśnie służyć. To z energii jednostki, jej fascynacji własnym istnieniem i odkrywaniem wciąż nowych możliwości owego istnienia ma zrodzić się tkanka nowego społeczeństwa – społeczeństwa wolnych, aktywnych i odczuwających satysfakcję jednostek. Wiek dwudziesty mimo imponujących osiągnięć w dziedzinie praw i szacunku dla jednostki pozostawił w sprawie samopoczucia jednostki w społeczeństwie kolosalne zadania do wykonania, również w obrębie cywilizacji zachodniej.

Następnym dialektycznym rozwiązaniem jest Novaka liberalna koncepcja etyki społecznej. Można ją zgodnie z jej dialektycznym duchem przekornie nazwać „etyką bez etyki” lub „teorią pustej świątyni, czyli świątyni, która nie jest świątynią”. Między ludźmi i różnorodnymi wspólnotami nie da się uzgodnić jednej etyki, wobec tego Novak proponuje oparcie się na zasadach wzajemnego stosunku do siebie ludzi kierujących się różnymi etykami. Uzgodnienie owych zasad uważa za możliwe. Byłaby to etyka ludzi posługujących się różnymi etykami, czyli – użyję tu określenia – metaetyka lub proetyka. Z jednej strony, byłaby to etyka, z drugiej nie – tylko prelu-

dium do niej. W metaforze świątyni byłaby to jej pustka: wchodzimy z nadzieją do wnętrza świątyni, ale tam jest jedynie pustka.

Sprzecznosc zarzuca liberalnemu rozwiązaniu Ryszard Legutko: „[...] albo »solidarność ludzi cywilizowanych« jest różna od »solidarności moralnej« [w koncepcji Novaka wewnątrz świątyni jest różna od jej otoczenia – P. S.], a wtedy jest ona [solidarność ludzi cywilizowanych – P. S.] powierzchowna czy wręcz pusta [...]; albo owa solidarność nie jest pusta, a wtedy obejmuje ona również kryteria moralne [odnosząc do kategorii Novaka, byłoby to zatarcie różnicy między świątynią a jej otoczeniem – P. S.].” (Legutko 1994a, s. 55). Ale jeżeli solidarność ludzi cywilizowanych obejmowałaby kryteria moralne, to nie byłaby solidarnością ludzi cywilizowanych – ci wnoszą się ponad lokalne kultury moralne.

Jeżeli wszakże uznajemy głębię dialektycznego widzenia rzeczywistości, wewnętrzna sprzeczność nie będzie dyskredytacją teorii, lecz wskazaniem na wewnętrzną dynamikę problemu. W zagadnieniu etyki Novak wykazuje subtelna wrażliwość na dialektyczną strukturę. Píše, że „pustka w duchowym rdzeniu pluralizmu reprezentuje transcendencję” (Novak 1986, s. 58). A więc ta pustka wcale nie jest taka pusta. Zgadzam się z Michaeliem Novakiem i uznaję, że żadna kultura nie może sobie rościć pretensji do ujęcia treści transcendencji; zgadzam się również z jego przekonaniem, że każda zaawansowana kultura **może rościć sobie pretensje do posiadania znaczącego wycucia transcendencji**. Dążąc do poszanowania różnorodnych kultur, do uznania bogactwa i mądrości różnorodności, Novak postuluje relatywizm etyczny, postuluje „pusty rdzeń pluralizmu”, tak żeby *a priori* nie ograniczał grupujących się wokół niego kultur. Ale jest to – sformułuję określenie – relatywizm relatywny. Relatywizm ten ma swoje granice, nie jest absolutnym relatywizmem, ma w sobie domieszkę obiektywizmu i fundamentalizmu. „Dziś, w wieku dojrzałym – pisze amerykański filozof – [partia liberalna – P. S.] staje wobec znacznie bardziej niebezpiecznych wrogów wolności: wobec relatywizmu, dekadencji, hedonizmu i nihilizmu. Na wczesnym etapie partia liberalna była skłonna skupiać się na sprawie nieuprawnionych ograniczeń nakładanych przez władze. W okresie dojrzałym musi skoncentrować ogień na nieuprawnionym braku wszelkich ograniczeń w duszach wolnych ludzi. Brak wewnętrznych ograniczeń jest barbarzyństwem, nie cywilizacją.” (Novak 1998, s. 160).

Twierdząc wbrew Ryszardowi Legutce, że nie jest powierzchownością ani pustką solidarność ludzi cywilizowanych ponad kulturami moralnymi różnych wspólnot, do których ludzie ci jednocześnie należą. Solidarność ludzi cywilizowanych nazwałbym *empirycznym* badaniem własnej i cudzej moralności. Zawieszanie własnej moralności nie jest niemoralne ani logicznie niemożliwe. Wręcz przeciwnie, jest immanentną strukturą ludzkiej moralności. Stwierdzenie: „Nie wiem wszystkiego”, wyraża chroniczny stan

ludzkiej wiedzy, również w dziedzinie moralności. Jeżeli człowiek moralny powinien być niepewny swojej moralności sam przed sobą, to tym bardziej powinien być jej niepewny w spotkaniu z innym człowiekiem, żarliwie przywiązanym do innej moralności. Chodzi mi tu oczywiście o wyważoną niepewność, niepewność kompletna byłaby kulturową samodestrukcją. Moralność kształtuje się w ciągłym doświadczeniu życiowym, w tym – w doświadczaniu spotkania z innymi moralnościami. Pięknymi słowami opisuje Novak konserwatywny w swym duchu empiryzm liberalizmu: „Mówiąc na temat idei, nie mówię o jasnych i wyraźnych ideach, do których dociera czysty umysł. Najsubtelniejszym i najwnikliwszym nauczycielem jest doświadczenie – często tak bogate w wiedzę, że ludzki intelekt całego pokolenia nie jest w stanie ująć jej w słowa.” (Novak 1998, s. 109).

Ważną cechą Michaela Novaka jako społecznego teoretyka jest jego optymizm, a miejscami wręcz entuzjazm; twierdzę, że to one były „sprężyną” intelektualnej kariery tego humanisty. Uważam prezentowanie optymistycznej postawy wobec rzeczywistości za wielką duchową sztukę, wymagającą sporej umiejętności i odwagi. Rzeczywistość gotowa jest w każdej chwili nas ośmieszyć i skompromitować za naiwność. Optymizm musi być postawą celnie trafiającą w pozytywne elementy rzeczywistości. Optymizm jest też sztuką dialektyczną – eksponowaniem pozytywnych elementów rzeczywistości, przy pełnej świadomości groźnej potęgi elementów negatywnych. Optymizm dodaje siłę, ale również je podmywa, czyniąc postawę człowieka bardziej delikatną. Większy optymizm daje większą nadzieję, ale i niesie groźbę większego rozczarowania. Optymizm amerykańskiego filozofa przejawia się w wierze w energię, pomysłowość, chęć życia, rozsądek i szlachetność jednostek. Potężne źródło tego optymizmu stanowi wiara w społeczny instynkt jednostek.

Optymizm Novaka kontrastuje z pesymizmem Nisbeta. Jeżeli za naczelną wartość przyjmuję witalność, to wydaje się, że wyżej będę cenił optymizm niż pesymizm. W istocie, taka ogólna zasada wynika z logiki witalności, jednakże porównanie konkretnych przykładów optymizmu z konkretnymi przykładami pesymizmu wcale nie musi zawsze wypadać na korzyść przejawów optymizmu. Optymizm płytki i naiwny jest bardziej szkodliwy dla ludzkiej witalności od inteligentnego i pozwalającego dostrzegać rzeczywiste niebezpieczeństwa pesymizmu. Optymizmu Novaka nie można nazwać płytkim i naiwnym: świadomość ryzykownych mechanizmów życia społecznego jest w tej postawie duża. A jaki charakter ma pesymizm Nisbeta? Jest inteligentny, dostrzega rzeczywiste niebezpieczeństwa i... przytłacza swego autora. Przytłoczenia już w żaden sposób nie da się pogodzić z witalnością.

Sądzę, że żadna dawka zła i niebezpieczeństwa nie usprawiedliwia atmosfery przytłoczenia opisującego to zło intelektualisty. To prawda, zła w rzeczywistości jest wiele; psychika człowieka, który z olbrzymią porcją tego

zła się zetknie, ma prawo pod tym ciężarem się ugiąć. Ale prawdą jest również, że dobra w rzeczywistości jest tak wiele, że człowiek nie ma prawa od rzeczywistości się odwrócić. Przyczyną pesymizmu Nisbeta nie są rozmiary choroby otyłości państwa i anemii aktywności obywatelskiej; przyczyną pesymizmu tego myśliciela jest jego zamknięcie się na pokłady vitalności zawarte w ludzkich jednostkach i wspólnotach. Przyczyną pesymizmu Nisbeta nie tkwi w rzeczywistości zewnętrznej, tkwi ona w rzeczywistości wewnętrznej tego skądinąd szlachetnego, odważnego i energicznego intelektualisty.

Znowu potwierdził się stereotyp narzekającego konserwatysty i optymistycznego liberała. Jednakże narzekanie tego konserwatysty ma jeszcze tyle wartości, że jest godne uznania. Z kolei tak chwalony tu optymizm Novaka spowodował w kilku fragmentach zbyt ni brak ostrożności tego autora. Od czasu do czasu możemy znaleźć w pracach Novaka zdania typu: „[w głębokim interesie ludzkiej osoby – P. S.] leży praktykowanie swej wolności w wolnej, przyjaznej i otwartej współpracy z bliźnimi.” (Novak 1998, s. 95). „Wolna, przyjazna i otwarta współpraca z bliźnimi” jest wizją godną... wypracowania ucznia szkoły podstawowej. Wolność jest „śliską” wartością, nieustannie wymykającą się człowiekowi z rąk; przyjaźń z kolei – związkiem stale atakowanym przez czas, zmęczenie i zawsze istniejące punkty niezgody; otwartość jest trudną sztuką, którą należy posługiwać się umiejętnie i bardzo ostrożnie. Nie ma wolnej, przyjaznej i otwartej współpracy z bliźnimi – to jakieś niebiańskie wyobrażenie. Jest tylko nieustanne, syzyfowe dążenie do wolności, przyjaźni i otwartej współpracy.

Całkiem „zimny” stosunek do optymizmu Novaka przyjął Ryszard Legutko. Rozpatruje on teorię Novaka w ramach wyróżnionego przez siebie leseferyzmu ewolucjonistycznego. Analizuje relację między dwoma zasadniczymi komponentami występujących tu teorii: między spontanicznością społeczeństwa i wymiarem religijnym. Związek ten może przybierać cztery wariantywnie postacie: może polegać (1) na zgodności, prawie tożsamości tych komponentów, (2) na ich komplementarności, rozdzielności, ale pozytywnym uzupełnianiu się, (3) na ich rozdzielności, całkowitej niezależności i odrębności, wreszcie (4) na ich sprzeczności. Teorię Novaka krakowski profesor klasyfikuje jako realizującą pierwszy wariant, zgodnie z którym w spontaniczności liberalnego społeczeństwa przejawia się głębia ducha religijnego. Legutko jest zainteresowany wariantem (2) i (3), w nich bowiem między wyróżnionymi komponentami występuje złożona relacja pozytywnych i negatywnych oddziaływań. Wariant (1) traktuje jako „mało przekonujący, dający rozwiązanie zbyt proste” (Legutko 1994b, s. 329). Z oceną tego elementu blisko związana jest ocena teorii Novaka jako teorii „przedstawiającej harmonijne współistnienie wolnego rynku i wspólnotowości, która to teoria wydaje się grzeszyć wyraźnym brakiem przenikliwości i nadmiernym idealizmem.” (Legutko 1994b, s. 350).

Sądzę, że pomimo występowania w pisarstwie Novaka elementów charakteryzujących się „brakiem przenikliwości i nadmiernym idealizmem”, ono jako całość na taką ocenę nie zasługuje. Prawdą jest, że Novak z wielkim zapałem kreśli obraz pozytywnych związków liberalnej spontaniczności z etyką i religijnym wymiarem egzystencji człowieka. Ale nieprawdą jest, jakoby obraz ten był wynikiem płaskiej, naiwnej i mało wartościowej egzaltacji. W przeważającej liczbie rozpatrywanych zagadnień myśl Novaka nie omija kłopotliwych problemów, lecz je podejmuje. Jego teoria uwzględnia złożoność relacji między wolnością a dobrem. Novak znajduje w sobie wiele energii do walki o pozytywny obraz wolności i pozytywny obraz kapitalizmu. Jego twórczość nazywam walką, a nie egzaltowanym urojeniem. W wielu punktach odnosi ona sukces. Nie jest chyba naiwnością i nadmiernym idealizmem wierzyć w możliwość odnoszenia czasami lub nawet dosyć często sukcesów. Biegunem przeciwnym dla nadmiernego idealizmu jest wygodny sceptycyzm bądź mniej wygodny, ale kapitulanski pesymizm. To też są niebezpieczeństwa, których należy się bać.

Liberalną zasadę jednoczącą interes własny z interesem publicznym Novak w zaskakujący sposób łączy z motywami chrześcijańskimi. Główny wątek stanowi tu „żydowsko-chrześcijańska zasada pokory. Bóg judaizmu, zamiast objawić Siebie całemu naraz światu w płomiennym i oślepiającym blasku, upokorzył się, akceptując skromne drogi w ludzkiej historii; objawił Siebie stosunkowo małemu i nieznanemu ludowi [...]. Bóg chrześcijaństwa również się upokorzył, pojawiając się w historii jako skromny cieśla [...]” (Novak 1998, s. 100). Odpowiednikiem tego wątku w liberalnej filozofii jest drobna i słaba na tle społecznego żywiołu jednostka i jej przyziemna ekonomiczna zapobiegliwość. Jednakże to właśnie przez jednostkę płynie możliwość „zbawienia” społeczeństwa, czyli ochrony go od niebezpieczeństw moralnych wynaturzeń i marazmu: „[...] liberalizm ufa tylko indywidualnemu sumieniu. Postępowy porządek społeczny zależy więc od gotowości jednostki do obiektywnego rozumowania. [...] Jest w tej koncepcji coś heroicznego, a nawet romantycznego.” (Novak 1986, s. 66).

Aktywność ekonomiczna godna jest pełnej kulturowej nobilitacji, jako „jeden z podstawowych warunków wstępnych cywilizacji” (Novak 1998, s. 101). Tej nobilitacji amerykański filozof poświęca wiele energii i serca w swojej twórczości. Postuluje wypracowanie „oceny teologicznego znaczenia demokratycznego kapitalizmu” (Novak 1986, s. 21). Z tonu narracji Novaka wyłania się głębokie uznanie dla ustroju, który „tak zrewolucjonizował zwykłe ludzkie nadzieje – wydłużył życie, umożliwił likwidację nędzy, poszerzył zakres osobistego wyboru” (Novak 1986, s. 21). Często pojawiająca się niska ocena kulturowa i moralna kapitalizmu w znacznym stopniu – zauważa Novak – wywodzi się z arystokratycznego dziedzictwa kulturowego Europy (Novak 1998, s. 78). Dziedzictwo to kojarzy wyższe

wartości z bezinteresownością i wznoszącą się ponad potrzeby dnia codziennego sztuką; interes własny, handel, wytwórczość na codzienne potrzeby kojarzy z karłowatą kulturą plebsu. Ta struktura wartości niemożliwa jest jednak do utrzymania w kręgach bezpośrednio dźwigających na swych barkach ciężar ekonomicznej egzystencji. Z kolei „apelowanie do korzyści własnej wydaje się wprost sprzeczne z chrześcijańskim nawoływaniem do wyrzeczenia się jej, aby móc kochać Boga i bliźniego.” (Novak 1993b, s. 35). W tym punkcie Novak bodajże najmocniej idzie pod prąd dominujących nurtów w chrześcijaństwie. Powołuje się natomiast na wątki starotestamentowe, w których korzyść własna „rozumiana jest jako podstawowy i zdroworozsądkowy obowiązek względem samego siebie, całkowicie uzasadniony i fundamentalny” (Novak 1993b, s. 34–35). Obowiązek ten znajduje wyraz w słynnej formule: „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego.”

Połączenie liberalnej filozofii jednostki i ekonomicznej interesowności z chrześcijańską zasadą pokory, motywem znizenia się Boga jest zabiegiem równie zaskakującym, co interesującym. Novak nadaje w ten sposób „skromnym drogom w ludzkiej historii”, zwykłej zapobiegliwości zwykłych ludzi sankcję i wymiar metafizyczny. Zabieg ten można rozumieć jako przeciwstawienie się w ludzkiej kulturze zaznaczającym się tendencjom do odcięcia zajęć niskich, podstawowych, ekonomicznych od zajęć wysokich, duchowych; jest to przeciwstawienie się tendencjom do rozpołowienia aktywności życiowej, społeczeństwa, rzeczywistości. Zauważmy, wspierając linię myśli Novaka, że obie części ludzkiej aktywności zyskują bardzo na ich jednoczeniu: aktywność podstawowa nabiera głębszego sensu, szlachetności, poczucia kulturowej godności, staje się częścią wielkiego *perfekcjonistycznego* dążenia; aktywność wysoka zyskuje lepsze zakorzenienie w rzeczywistości, a z nim – prawdziwość, moc i *witalność*. Zyskuje na tym również spójność społeczeństwa i wspólnot w jego skład wchodzących.

Novak tym zabiegiem i zabiegami podobnymi rozwija etyczną treść liberalizmu. Rozwija więc ten aspekt liberalizmu, który w ewolucji tegoż nurtu zaczynał niebezpiecznie blednąć. Liberalne hasło wolności, pierwotnie intensywnie nasycone treścią etyczną, zaczęło stopniowo funkcjonować jako nacechowany obojętnością postulat niewtrącania się w życie drugiego człowieka. Zdaniem Novaka „demokratyczny kapitalizm cierpi na niedorozwój ukierunkowanego życia duchowego, odpowiedniego dla jego wysoko rozwiniętego życia gospodarczego i politycznego.” (Novak 1986, s. 137). Przyczyn niedorozwoju instytucji moralno-kulturalnych Novak upatruje w ich nienadążaniu za przemianami sfer ekonomicznej i politycznej, obdarzonych większą dynamiką. Przywódcy instytucji moralno-kulturalnych „zbyt często przybywali na pole bitwy poniewczasie.” (Novak 1986, s. 137).

Sądzę, że główną przyczyną owego nienadążania etyki pluralizmu jest właśnie pluralizm. Wyzwolone bogactwo kulturowe staje się nie tylko po-

wodem do zachwytu – okazuje się także problemem do przetrwania. Różnorodność i intensywność świata kultury mogą onieśmielać: wraz ze wzrostem liczby i wewnętrznej energii pozytywnych propozycji zwiększeniu uległa również zdolność krytyczna tego świata, zdolność do ukazania naszej małości i zaściankowości. W tej sytuacji jednostki i poszczególne grupy swoją prawdziwą etykę zamykają w sobie.

Na to niebezpieczeństwo wskazuje polski liberał, cechujący się podobnie jak Novak wyraźnym konserwatywnym zabarwieniem – Marcin Król. Píše on o zagrożeniu tym, że czasy rozwoju pluralizmu będą czasami nie autorytetów, lecz „autorytecików – grupowych, lokalnych, pokoleniowych, warstwowych itd.” (Król 1999, s. 53). Rozwojowi liberalnego pluralizmu – pisze Król – musi towarzyszyć pogłębianie idei „uniwersalnej wspólnoty” (Król 1999, s. 54). Odnoszę tu z uwagi na swoją metodę teoretyzowania, że postulat Króla (podobnie jak etyczny postulat Novaka) buduje się na dialektycznym schemacie łącznego rozwoju przeciwstawnych elementów: pluralizmu i uniwersalizmu. Przeciwność tych elementów wynika niejako z ich definicji. Natomiast pragnę zwrócić uwagę na to, jak te elementy wzajemnie się wspierają, jeden bez drugiego nie może istnieć. Pluralizm bez uniwersalizmu staje się płaski, w rezultacie grozi przeobrażeniem się w monolityczną dyktaturę najsilniejszego: aktorzy pluralistycznej rzeczywistości pozbawieni intuicji uniwersalnego porządku i słuszności w końcu „wezmą się za łby”. Uniwersalizm bez pluralizmu i właściwej mu kultury krytyki staje się fałszywy, grozi mu anarchiczny rozpad: nikt nie będzie chciał słuchać władzy, która kompletnie pozbawiona jest moralnego autorytetu.

Podstawowe pojęcie: „wspólnota” czy „jednostka”?

Wolność i interes własny jednostki sposobem wytwarzania porządku społecznego wyższego rzędu – na tej charakterystycznej dla liberalizmu dialektycznej zasadzie opiera się teoria Michaela Novaka. Akcentowany w tej teorii stopień dumy jednostki z przynależności do danego społeczeństwa, uznanie środowiska społecznego za niezbędne dla pełni egzystencji jednostki czynią sensownymi pytania: Które z pojęć – „jednostka” czy „wspólnota”, funkcjonuje w teorii amerykańskiego liberała jako podstawowe? A może są one równorzędne?

„Zagadnienie komunitariańskiego liberalizmu od wielu lat znajdowało się w centrum moich zainteresowań.” – stwierdza Michael Novak. Deklaruje dalej „silne podkreślenie problematyki rodziny, grup sąsiedzkich i lokalnych

stowarzyszeń – wraz z ostrym rozróżnieniem między »ludźmi rodziny« a tymi, którzy postrzegają siebie przede wszystkim jako autonomiczne jednostki» (Novak 1998, s. 215). W tym duchu pojmuje też treść tradycji liberalnej, zwłaszcza jej początków. Píše: „[...] tradycja liberalna była głęboko zainteresowana metodami realizacji porządku publicznego, rzeczpospolitej, rządu republikańskiego i uniwersalnego systemu naturalnej wolności. [...] Określanie liberalizmu jako zainteresowanego wyłącznie jednostką-atomem, jednostką stanowiącą podmiot własności czy też samymi tylko interesami prywatnymi jest historycznym fałszem.” (Novak 1998, s. 228–229).

Wymowny jest kreślony przez Novaka obraz kultury anglosaskiej (a szczególnie jej amerykańskiej wersji, z którą autor się utożsamia), która była głównym źródłem myśli liberalnej. Novak analizuje opisy Tocqueville’a pierwszych pokoleń kolonistów amerykańskich. Znaleźli się oni w specyficznej sytuacji – mieli za sobą doświadczenie biedy i jałowości wysiłku w swych dawnych społeczeństwach oraz namacalne doświadczenie budowy i obrony nowego porządku amerykańskiego. „Dlatego też kochali ten nowy porządek i łatwo utożsamiali jego wzrastającą siłę ze swoją własną [...]. Służba w interesie publicznym oznaczała służbę we własnym interesie.” (Novak 1998, s. 78).

Novak wprost formułuje tezę o genetycznym pierwszeństwie społeczeństwa przed jednostką: „Przychodzimy na świat w rodzinie. Moralne i estetyczne wartości, jakie przechowujemy w naszych uczuciach i myślach, nie pochodzą od nas samych, ale od tradycji, instytucji, narodu, których nie wybraliśmy sami. [...] W tym punkcie konserwatywni krytycy utilitaryzmu, jak Edmund Burke czy Alexis de Tocqueville, mieli z pewnością rację. Ludzie postrzegają się najpierw jako istoty społeczne [...]; nasza indywidualność wyłania się dopiero później.” (Novak 1986, s. 65).

Istotę liberalnego, demokratycznego kapitalizmu, z którym Novak jest tak głęboko pozytywnie związany, stanowi jego wspólnotowy charakter: „System gospodarczy demokratycznego kapitalizmu zależy w wielkim stopniu od społecznych cech osoby. Jego system dziedziczenia szanuje rodzinny charakter motywacji, jego struktura korporacyjna jest odbiciem konieczności dzielenia ryzyka i nagrody, jego podział pracy i specjalizacji odzwierciedla potrzebę pracy zbiorowej i stowarzyszania się [...]. Ideologia indywidualizmu, podkreślana zbyt natęczywie zarówno przez zwolenników jak przeciwników, przesłania w gruncie rzeczy wspólnotowy charakter ustroju.” (Novak 1986, s. 94). To samo dotyczy kultury anglosaskiej w ogóle: „Jej osobistości mówią otwarcie o roli jednostki, ale w praktyce anglosaskie zwyczaje i tradycje chlubią się niezwykłym porządkiem społecznym i wspólnym duchem współdziałania.” (Novak 1986, s. 141).

Liberalną wspólnotowość, która tak fascynuje Novaka, zdecydowanie odróżnia on od „tradycyjnej koncepcji dobra wspólnego” (Novak 1998,

s. 108). Koncepcja tradycyjna wywodzi się jeszcze z kultury plemiennej człowieka i dominowała do początków nowożytności, czyli formowania się kapitalistycznego, liberalnego społeczeństwa. „W plemiennym okresie dziejów ludzkości dobro wspólne pojmowane było konkretnie, w kategoriach określonych stanów rzeczy: plemię miało się przenieść na sezon tam a nie gdzie indziej; [...] każdemu członkowi plemienia przypisywano konkretne zadanie. [...] dobro wspólne społeczeństwa plemiennego było kolektywne, powszechnie aprobowane, stosunkowo łatwe do uchwycenia [...]. [Polega ono – P.S.] na świadomych intencjach, zamierzeniach i celach.” (Novak 1998, s. 109–112). Do społeczeństwa tradycyjnego zalicza Novak również cechujące się „swobodnym paternalizmem nieodróżnicowane społeczeństwo średniowieczne” (Novak 1998, s. 56). „Znaczenie zbiorowości w społeczeństwie tradycyjnym jest jasne, nawet jeśli nieco zabarwione nostalgią. Jest to zbiorowość wsi, w której wszyscy mieszkańcy dzielą wspólne wartości. Obraz ten jest jak wspomnienie z dzieciństwa. Tęsknimy do niego i chcielibyśmy przeżyć go jeszcze raz, choć to niemożliwe.” (Novak 1986, s. 126). „[...] społeczeństwo tradycyjne i socjalistyczne występuje z jednolitą wizją. Napędza ono każdą czynność symboliczną solidarnością. Ludzka psychika potrzebuje takiego pokarmu. Atawistyczne wspomnienia nachodzą każdą wolną osobę.” (Novak 1986, s. 59). „Trzeba zatem przeprowadzić ostre rozróżnienie pomiędzy koncepcjami dobra wspólnego, których istotę stanowią wspólne intencje, zamierzenia i cele, a koncepcjami dobra wspólnego, których istotę stanowi wzajemna współpraca niezależna od wspólnych intencji, zamierzeń i celów.” (Novak 1998, s. 112). Rozumienie wspólnotowości, do jakiego odwołuje się Novak, ma więc swoją subtelność i zaawansowanie. Jest ono trudniejsze, ale za to – zdaniem autora – możliwe do realizacji we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie.

Rozumienie wspólnotowości przez Novaka różni się od rozumienia konserwatywnego. Z konserwatyzmem Novak ma wiele punktów wspólnych, wielokrotnie życzliwie odnosi się do konserwatyzmu i konserwatystów, w tym do Roberta Nisbeta. Jednakże w głębszej warstwie sposoby rozumienia wspólnotowości typowe dla konserwatywnych liberałów i liberalnych konserwatystów rozchodzą się. Novak ma duży szacunek do tradycji, ale tej nie sięgającej głębiej niż do osiemnastego wieku. Dla tego intelektualisty historia, która bezpośrednio nas dotyczy, zaczyna się dopiero od uformowania się załączków liberalnego społeczeństwa kapitalistycznego. Odtąd tworzy się nowy, liberalny typ wspólnoty, którego trzeba się uczyć od początku, wręcz wyzbywając się nawyków z tradycyjnego typu wspólnoty.

Jedyne pozytywne odniesienia do średniowiecza dotyczą Tomasza z Akwinu i „potęgi filozoficznej średniowiecznych myślicieli, którzy nadali »dobru wspólnemu« i »sprawiedliwości społecznej« ich współczesny kształt.” (Novak 1998, s. 108). Odniesienia te postrzegam wszakże jako konsekwen-

cję w dużym stopniu mechanicznego łączenia przez Novaka liberalizmu z katolicyzmem. Średniowiecze jest naturalną podstawą wątku katolickiego i z tego tytułu znalazło pozytywne miejsce w teorii Novaka. Ale w konsekwencji mamy prawdziwą intelektualną ekwilibrystkę: odległe od współczesnego, „niezróżnicowane społeczeństwo średniowieczne” (na marginesie: czy podobieństwa między stanami społecznymi faktycznie były silniejsze od różnic?) i bliscy dzisiejszej kulturze myśliciele społeczni średniowiecza. Wynika, że myśliciele społeczni średniowiecza byli bliżsi naszej współczesności niż swoim czasom. Co prawda, niejednokrotnie zdarza się intelektualistom, że ich myśl bardziej współbrzmi z przyszłymi czasami niż im współczesnymi, ale sądzę, że nie dotyczy to dominujących w średniowieczu myślicieli (na przykład Tomasza z Akwinu), których Novak ma na myśli. Twierdzą, że Tomasz z Akwinu, mimo obecności neotomizmu w dniu dzisiejszym, był myślicielem bliższym swojej niż naszej współczesności. Sformułowanie Novaka, mówiące w bezpośrednim sensie o średniowiecznej genezie współczesnego kształtu pojęć dobra wspólnego i społecznej sprawiedliwości, uważam za mocno przesadzone.

Novak i konserwatyzm kierują naszą uwagę w głąb historii, ale w różnym stopniu. Kwestia tego stopnia nie okazuje się wcale kwestią stopnia zamiatowania do historii. Okazuje się raczej konsekwencją różnego rozumienia relacji między jednostką a wspólnotą. W obu teoriach wspólnoty są niezmiernie ważnym środowiskiem dla życia jednostek. Ale Novak relację między jednostką a zbiorowością postrzega w sposób liberalny, czyli naznaczony swobodą: wolne jednostki dobrowolnie wstępują do i występują z różnorodnych zbiorowości, zakładają nowe. Wolność i mobilność jednostek są tu źródłem dynamiki i elastyczności grup. Tak rozumiana wspólnotowość współczesnego społeczeństwa, jeśli bada się jej korzenie, faktycznie w pierwszej kolejności odsyła nas tylko do osiemnastego wieku.

W myśli konserwatywnej, a w szczególności w ujęciu analizowanego wcześniej jej przedstawiciela – Roberta Nisbeta, relacja między jednostką a wspólnotą ma kształt bardziej określony racjami wyższymi. Nisbet i większość współczesnych konserwatystów zaabsorbowali wielowiekowy dorobek liberalizmu – ideę wolności jednostki. Ideę wolnej jednostki pojmują oni jednakże jako wtórną wobec idei historycznego kształtowania się wspólnot ludzkich. Jednostka ma wolność wyboru i zmiany wspólnoty, ale istotnie ograniczoną wymogami historycznie ukształtowanej struktury wspólnot. Na przykład, wspólnoty lokalne, o które tak walczy Nisbet, kiedy uległy atrofii w następstwie rozrostu państwa, nie mogą odzyskać pełnego kształtu w wyniku wolnych decyzji jednostek. Potrzebna jest długotrwała kumulacja doświadczenia ich funkcjonowania. Swoboda wstępowania do i występowania jednostek ze wspólnot jest w myśl konserwatystów ograniczona: moralnie – ponieważ wartościowy dorobek poprzedników może zostać zmarno-

wany, oraz praktycznie – ponieważ wysoki poziom egzystencji może być zagwarantowany jednostce tylko dzięki natychmiastowemu przyjęciu do innej, zaawansowanej w swym doświadczeniu i możliwościach wspólnoty; przyjęcie do takiej wspólnoty nie jest łatwe. Taki obraz relacji między jednostką a wspólnotami uważam za znacznie bliższy prawdzie niż Novaka obraz wspólnot jako wyniku wolnych decyzji jednostek.

Jeżeli za konserwatyzmem uznamy, że związek jednostki ze wspólnotami ma charakter bardziej organiczny, niż wynika z umowy, to zmieni się nasz stosunek do odległej historii, a w tym – do średniowiecza. Cezura między nowożytnością a epoką feudalnych lojalności i religijnych więzi nie będzie dla nas taka ostra. Dla wspólnotowo myślącego człowieka średniowieczne związki, obowiązki, podległości, zadania opiekuńcze, indywidualne i zbiorowe poczucie misji nie okażą się czymś kulturowo obcym i zamierzczłym. Niewątpliwie forma tych więzi w przypadku współczesnego człowieka będzie znacznie różniła się od formy średniowiecznej – z dzisiejszego punktu widzenia w znacznym stopniu uproszczonej, naiwnej, przesadnej. Tak jak na naukę średniowieczną nauka współczesna patrzy w poczuciu bezwzględnej wyższości, ale ze świadomością własnego od niej pochodzenia, darzy ją niezwykłym sentymentem i otacza troskliwą pamięcią, tak też współczesna kultura społeczna, polityczna, etyka, obyczajowość, religijność powinny patrzeć na swych średniowiecznych antenatów z bezwzględną wyższością, ale i ze świadomością własnego od nich pochodzenia, z nimi związku oraz kontynuacji ich dorobku. Przedstawiciele kultury współczesnej powinni myśleć o średniowiecznej przeszłości z intencją poszukiwania w jej porywach inspiracji, tak jak człowiek dorosły wraca do wspomnień z dzieciństwa i wczesnej młodości w poszukiwaniu najcenniejszych wskazówek, niezbędnych do prowadzenia swego dojrzałego życia. Konserwatywne pielęgnowanie przeszłości ma charakter *dialektyczny*: jest pielęgnacją bliskości z tym, co musi być jednocześnie traktowane jako odległe i bezpowrotnie minione. Konserwatywny stosunek do historii uznaję za głębszy niż liberalne ograniczenie historii do osiemnastego wieku.

W liberalnej teorii Novaka jednostki tworzą różne wspólnoty, rozwiązują je, eksperymentują. Jeżeli się nie uda, spadają na matczyne łono wielkiej wspólnoty pluralistycznego społeczeństwa kapitalistycznego, by zacząć próby od nowa. Ta wielka wspólnota istnieje po to, by zapewnić „wzajemną współpracę niezależną od wspólnych intencji, zamierzeń i celów” (Novak 1998, s. 112). Ta wielka wspólnota jest życzliwym, statycznym uniwersum, przechowującym wypadające z mniejszych wspólnot jednostki. Moim zdaniem, rzeczywistości nie cechuje taka pobłażliwość wobec błędów jednostek. Teorię Novaka o dobrowolności wstępowania do i występowania jednostek ze wspólnot przyjdzie uznać po prostu za nieostrożną. Jest ona jak beztroska teoria o dobrowolności skoków nad przepaścią.

Społeczeństwo w koncepcji Novaka nie jest zatowizowane na egoistyczne jednostki – jest ono sproszone na obdarzone instynktem wspólnotowym jednostki. **Proszek nie jest materiałem, z którego da się wznosić konstrukcje.** Prawdopodobnie nie taka jest konsystencja współczesnego społeczeństwa. Teoria Novaka akcentuje elastyczność liberalnego społeczeństwa, duży margines swobody i manewru dla jednostek, optymistyczną wiarę w możliwości człowieka. Intencjom tej teorii należy się wsparcie. Ale sądzę, że intencje te trzeba wzmocnić większą świadomością zagrożeń i uzależnień, jakie towarzyszą życiu. Istnienie cały czas pozostaje niebezpieczne, cały czas wymaga heroizmu. Ludzką odpowiedzią na niebezpieczeństwo jest i musi być jednoczenie się. Głębia i złożoność tego zjednoczenia są, mimo pozytywnych intencji, niedoceniane w liberalnej teorii Michaela Novaka.

Amerykański filozof odżegnuje się od indywidualizmu, chętnie lokuje swoją myśl w katolickiej perspektywie unikania podwójnego niebezpieczeństwa indywidualizmu i kolektywizmu, sformułowanej przez Piusa XI (Novak 1998, s. 215). Wspólnotę i jednostkę, te dwa bieguny bytu człowieka, stara się połączyć, nie tracąc równowagi między nimi. Novak dużo zrobił, aby łączyć myśli liberalnej, coraz mocniej przechylającą się w stronę bieguna indywidualizmu, pchnąć w kierunku odzyskania równowagi. Ale zanurzenie Novaka w indywidualistycznej atmosferze, obecnej w liberalizmie i w ogóle w nowożytnej kulturze europejskiej, daje o sobie znać. Autor pisze: „[...] liberalizm ufa tylko indywidualnemu sumieniu. Postępowy porządek społeczny zależy więc od gotowości jednostki do obiektywnego rozumowania.” (Novak 1986, s. 66). W szczególności dają o sobie znać wątki indywidualistyczne zawarte w chrześcijaństwie. Akceptując filozof pisze: „Dla Akwinaty tak rozumiana osoba jest uczyniona na obraz Stwórcy i obciążona niezwykłą odpowiedzialnością. Dobrem takiej osoby [...] jest zjednoczenie z Bogiem, bez pośrednika, twarzą w twarz, w pełnym świetle i miłości.” (Novak 1998, s. 52). W innym zaś miejscu: do „sfery transcendentu każda jednostka ma dostęp poprzez jaźń, bez pośrednictwa instytucji społecznych.” (Novak 1986, s. 59). Novak energicznie wspiera się rozróżnieniem Maritaina na osobę, stojącą w bezpośredniej relacji z Bogiem, i jednostkę, zanurzoną w społecznej egzystencji, w szczególności ze względu na materialne wymogi istnienia (Novak 1998, s. 50–52). Chrześcijańskie pojęcie osoby jest dla Novaka najważniejszym pomostem, łączącym tę tradycję z tradycją liberalną.

W moich oczach chrześcijańskie pojęcie osoby nie tylko wspiera moralne uznanie wartości jednostki przez liberalizm, ale również utwierdza ten kierunek w jego przesadnym indywidualizmie. Nie chcę negować aspektu istnienia jednostki ludzkiej, który można by nazwać jej stanem „bezpośrednio, twarzą w twarz” z rzeczywistością, o własnych siłach, na własną korzyść i na własną odpowiedzialność. Chcę negować natomiast proporcje

między tym a wspólnotowym aspektem istnienia jednostki, proporcje, które uznają liberalizm, Novak i w wielu sytuacjach katolicyzm. W szczególności wydaje mi się niebezpieczna, obecna w jakimś stopniu w tych nurtach oraz w kulturze potocznej, tendencja do wiązania społecznego charakteru człowieka z jego potrzebami materialnymi, a indywidualności jego bytu – z wartościami duchowymi i metafizycznymi. Tendencja taka sprzyja pasywniejszej postawie jednostek wobec społeczeństwa: jestem w tym okropnym społeczeństwie tylko z konieczności, zwłaszcza materialnej; moje prawdziwe życie rozpoczynam dopiero, gdy wracam do swej prywatności.

Sądzę, że aspekt społeczny zdecydowanie głębiej wnika w duchowość jednostki, niezależnie od tego, czy ona fakt ten uznaje, czy nie. Cechą świata wartości jest to, że staje się wspólną sprawą, gdzie trudno odróżniać, co moje, a co twoje. Twierdzą nawet, że im wyższy pułap zamierzanego celu, tym to odróżnianie okazuje się bardziej nie na miejscu. Ważna jest sprawa, którą chcę wspierać, i ważne jest to, że znajduję osoby, które gotowe są tej sprawie służyć wbrew niebezpieczeństwom. Okazuje się, że perfekcjonizm musi być heroizmem. Okazuje się również, że osoby bliskie – to towarzysze jakiejś wspólnej sprawy. Równie często okazuje się też, że to właśnie dzięki innym osobom poznałem, czemu chciałbym i czemu warto służyć. W niebezpieczeństwie (a każda ważna sprawa jest w niebezpieczeństwie) mało mamy czasu i sensu na odróżnianie mojego i twojego wkładu. Nasze życie roztapia się w każdym pojedynczym sukcesie na rzecz sprawy, której jesteśmy oddani: dla rodziców będzie to rozwój i radość dziecka, dla kochanków – szczęście drugiej osoby, dla ekipy ratowniczej – każdy uratowany z niebezpieczeństwa człowiek, dla pracowników firmy – jej sukces na rynku, dla członków demokratycznej opozycji – każde umocnienie ruchu. Oddanie sprawie po prostu logicznie pociąga za sobą brak zainteresowania uhonorowaniem własnych zasług. Jeżeli mówimy o wysokich wartościach duchowych i metafizycznych, to temat oddania człowieka jest jak najbardziej na miejscu. Śmiem twierdzić, że człowiek wobec transcendencji w mniejszym stopniu staje sam, osobiście twarzą w twarz. Byłoby to bardzo małostkowe i w istocie szalone wywyższanie się skromnego skądinąd bytu, jakim jest ludzka jednostka. Sądzę, że kontakt z transcendencją jednostka w większym stopniu uzyskuje dzięki oddaniu się wspólnej sprawie. W końcu, starzenie się człowieka i coraz namacalniej odczuwana przez niego perspektywa nieistnienia dają dodatkową lekcję tego, jak układa się proporcja ważności jednostki i spraw dziejących się poza nią.

Oddanie człowieka bynajmniej nie jest, a przynajmniej nie musi być, jego naiwnym błędem, za który zapłaci pogorszeniem się własnej sytuacji. Oddanie, ale to dobrze zrealizowane jako trudna i złożona sztuka, dialektycznie stanowi najgłębsze wsparcie interesu własnego jednostki. Wspiera go materialnie dzięki pozyskaniu sobie przez jednostkę oddania innych ludzi,

których wcześniej ta jednostka wzmocniła swym oddaniem. Wspiera jednostkę psychologicznie, gdyż oddanie się sprawie daje jednostce poczucie własnej moralnej wartości, wzmacnia psychiczne struktury. Nie należy mylić szlachetnego oddania z niepotrzebnym, wynikającym w istocie z nieudolności zaniedbywaniem własnych spraw, tłumaczonym koniecznością pomocy drugiemu. Sprawom innych winienem takie samo oddanie jak własnym. W końcu, też jestem częścią rzeczywistości, częścią, którą z tego tytułu wypada mi szanować, chronić, dbać o jej dobro i rozwój.

Filozofia jednostki jako mającego wartość samą w sobie mikroświata, jako bytu stojącego twarzą w twarz z Bogiem czy transcendencją, zdobyła dominującą pozycję w nowożytnej kulturze zachodniej. Wniosła bardzo wartościowy wkład w tę kulturę, rozwijając poszanowanie każdej jednostki. Wkład chrześcijaństwa i liberalizmu jest tu ogromny. O sile tej filozofii stanowi jej rozmach, pozytywne intencje i prostota: człowiek-jednostka przed obliczem Boskim, człowiek-jednostka najwyższą wartością. Ale w dzisiejszej kulturze Zachodu istnieje równoległe węższy nurt, którego zwolennicy wyższej wartości upatrują w całości. Jest to nurt myśli holistycznej, który można wywieść od samych jońskich początków filozofii. Następnie znalazł on wyraz w filozofii Arystotelesa, a dojrzałą postać, dojrzałą zwłaszcza emocjonalnie i moralnie, uzyskał w stoickim panteizmie. Panteizm dominował jeszcze w formie starożytnego neoplatonizmu, w średniowieczu został zepchnięty na marginalną pozycję (Eriugena, Eckhart). Ta drugoplanowość holizmu utrzymała się w kulturze nowożytnej: panteizm odrodzenia i romantyzmu, społeczny holizm myśli konserwatywnej i socjalistycznej zajmują taką pozycję. Najbardziej współczesne przejawy holizmu – to myśl Pierre’a Teilharda de Chardina, zachodnie zainteresowania filozofią buddyzmu, ekologizm. To prawda, że holizm niesie pewne niebezpieczeństwo: potworności faszyzmu i komunizmu były skrajnymi jego przejawami. Ale nie ma wartości bez niebezpieczeństwa. Wszystko, co wartościowe, przychodzi z trudem i nie bez ryzyka. Holizm odczytuje wielką prawdę, że istnienie jest przynależnością. W pełni utożsamiam się z tym nurtem.

Filozofia Michaela Novaka nie jest filozofią holistyczną ani filozofią wspólnotową, ale jest ważnym przebudzeniem instynktu wspólnotowego w ramach liberalizmu. Do logiki zjawiska przebudzenia należy fakt, że pozostają jeszcze do pokonania spore pokłady ospałości, aby dojść do stanu pełnego obudzenia.

Rozdział III

Alasdair MacIntyre: Wspólnoty źródłem kunsztu i etyki

Postać Alasdaira MacIntyre'a

Alasdair MacIntyre jest niespokojnym duchem etyki anglo-amerykańskiej. Urodził się w 1929 roku w szkockim Glasgow. Tak charakteryzuje swoje dzieciństwo i wczesną młodość: „[...] miałem wielkie, filozoficzne szczęście być wychowywany w dwóch antagonistycznych systemach wierzeń i postaw. Z jednej strony moja wczesna wyobraźnia była zaintrygowana galijską, przekazywaną ustnie kulturą wieśniaków i rybaków, poetów i gawędziarzy [...]. To, co zainteresowało mnie w tej kulturze, to poszczególne więzi lojalności oraz przywiązanie do rodu i do ziemi. [...] Z drugiej strony zostałem nauczony przez innych starszych ludzi, że nauka mówienia i czytania w języku galijskim jest [...] stratą czasu dla kogoś, kogo edukacja była zaprojektowana na umożliwienie mu [...] rozpoczęcia burżuazyjnego życia we współczesnym świecie.” (Borradori 1999, s. 163).

Studiował filologię klasyczną w Uniwersytecie Oksfordzkim. Własna wrażliwość i przykład profesora greki – komunisty, adresującego swe polityczne i kulturowe przesłanie do ludności galijskiej, na krótko zawiodły młodego MacIntyre'a w szeregi Brytyjskiej Partii Komunistycznej. Intelktualne spotkanie z marksizmem było dla młodego humanisty „punktem przełomowym” (Borradori 1999, s. 167) – jak sam to charakteryzuje w rozmowie z Giovanną Borradori. Do dnia dzisiejszego dla MacIntyre'a aktualne pozostaje „marksistowskie rozumienie liberalizmu jako ideologicznej, oszukańczej i samooszukującej się maski, ukrywającej pewne społeczne interesy” (Borradori 1999, s. 167). Zbliżeniu do marksizmu towarzy-

szyło odrzucenie przez młodego MacIntyre'a religii chrześcijańskiej. Wynikiem tych intelektualnych poszukiwań były prace:

- *Marxism: An Interpretation* [Marksizm: interpretacja], 1953;
- *Marxism and Christianity* [Marksizm i chrześcijaństwo], 1953;
- *Secularization and Moral Change* [Sekularyzacja i moralna zmiana], 1967;
- napisana wspólnie z Paulem Riceurem *The Religious Significance of Atheism* [Religijne znaczenie ateizmu], 1967;
- *Herbert Marcuse: An Exposition and Polemic* [Herbert Marcuse: wykład poglądów i polemika], 1970.

Na dotychczasowe zainteresowania brytyjskiego humanisty nałożyło się zainteresowanie filozofią analityczną. Ono – jak się później zwierza MacIntyre – nawet dominowało w latach 1951–1971, pierwszych dwudziestu latach jego filozoficznej kariery. Okres ten filozof wspomina dramatycznie: „[...] moja umysłowa formacja była zanurzona w bolesny stan umysłu, polegający na zainteresowaniu się wieloma kierunkami intelektualnymi jednocześnie.” (Borradori 1999, s. 167). Ważny etap odchodzenia od filozofii analitycznej stanowiła *Krótką historia etyki*, 1966, w której autor możliwość zrozumienia danej moralności uzależnia głęboko od kontekstu historycznego tej moralności.

W roku 1971, w 42. roku życia, MacIntyre zdecydował się na zmianę ojczyzny – przeniósł się do Stanów Zjednoczonych. Najbardziej związał się z Uniwersytetem w Notre Dame, gdzie opublikował najwięcej swoich prac, oraz z Uniwersytetem Vanderbilta w Nashville. Tej zmianie zewnętrznej towarzyszyła zmiana wewnętrzna filozofa: zainteresowania analityczne całkowicie ustąpiły szerokiej perspektywie filozoficznej i poszukiwaniu odpowiedzi na podstawowe pytania, przygasło zainteresowanie marksizmem, odżyło zainteresowanie chrześcijaństwem. Zmiana miejsca zamieszkania bardzo dobrze wpłynęła na losy filozofa – wielokulturowość nowej ojczyzny okazała się bardzo sprzyjającym otoczeniem. Napisane już w Stanach Zjednoczonych *Dziedzictwo cnoty* (1981) przyniosło mu wielki rozgłos. Dyskusja nad przełomową pracą MacIntyre'a zaowocowała zbiorem esejów krytycznych w ramach *Symposium: Alasdair MacIntyre's „After Virtue”* [Symposium Alasdaira MacIntyre'a „Dziedzictwo cnoty”], opublikowanych w „Inquiry” (1983, nr 26 i 27), oraz zbiorem *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* [Dziedzictwo MacIntyre'a. Spojrzenia krytyczne na pracę Alasdaira MacIntyre'a], 1994. Swoją koncepcję etyki MacIntyre rozwinął w kolejnych publikacjach: *Whose Justice? Which Rationality?* [Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?], 1988, oraz *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Traditions. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988* [Trzy rywalizujące wersje badań moralności: encyklopedia, genealogia i tradycje. Wykłady Being Gifford wygłoszone w Uniwersytecie w Edynburgu w 1988], 1990.

Alasdaira MacIntyre'a „czołowe miejsce wśród filozofów współczesnych nie podlega już dyskusji” (Chmielewski 1996, s. VII) – stwierdza Adam Chmielewski, tłumacz jego dzieł na język polski. Chmielewski zalicza amerykańskiego etyka do filozofów, którzy „są odkrywcami nowych kontynentów ludzkiej myśli, a ich nazwiska stają się symbolami dla nowych paradygmatów.” (Chmielewski 1996, s. X). Podobny format amerykańskiego filozofa postrzega Paweł Śpiewak, twierdząc, że jego teoria polityki osadza się „w czymś trwalszym aniżeli panujące koniunktury intelektualne” (Śpiewak 1998, s. 281).

MacIntyre jest jednocześnie filozofem kontrowersyjnym. Stephen Holmes zarzuca jego twórczości „bałagan” (Holmes 1998, s. 151), ze względu na dziesiątki sprzeczności Holmes ironicznie odmawia amerykańskiemu etykowi tytułu „mistrza konsekwencji” (Holmes 1998, s. 159). Bałagan MacIntyre'a sięga – zdaniem Holmesa – głęboko, dając w efekcie „moralną poligamię” (Holmes 1998, s. 173) tego skądinąd płomiennego etyka. Merytoryczną wartość głośnej pozycji MacIntyre'a energicznie podważa Jacek Filek. Rozpoznaje on amerykańskiego etyka jako intelektualistę, który „lekceważy i upraszcza dziedzictwo filozofii dziewiętnastowiecznej i przeocza zarazem ogromną kondensację myślenia etycznego, jaka miała miejsce na kontynencie europejskim w pierwszych dziesiętkach wieku XX.” (Filek 1998, s. 129). W tym samym kierunku idzie uwaga Pawła Śpiewaka: „Historykom idei MacIntyre'a koncepcja oświecenia wydała się może aż nadto schematyczna i uboga.” (Śpiewak 1998, s. 248).

Swobodne, bardzo indywidualne traktowanie tradycji intelektualnych przez amerykańskiego etyka idzie w parze z jego perypetiami przynależności do jakiegoś nurtu intelektualnego. W młodości drogę do prawdy widział w marksizmie, na początku dojrzałej kariery – w filozofii analitycznej, w zasadniczym okresie swej twórczości intensywnie inspirował się tomizmem; traktował go jednak bardzo nieortodoksyjnie: nie wspominał wiele o aktualnej roli Kościoła i wiary chrześcijańskiej. W pracy *Whose Justice?...* deklaracja tego nawróconego tomisty przyjęła zaskakującą postać: zadeklarował się jako „augustyński chrześcijanin” (MacIntyre 1988, s. 10). Ów zwrot ku religii doprowadził MacIntyre'a nawet do stwierdzenia: „[...] uznałem na nowo prawdziwość katolickiego chrześcijaństwa” (Borradori 1999, s. 177). Mając na uwadze intelektualną drogę anglo-amerykańskiego etyka, proponowałbym bardzo ostrożną interpretację tej deklaracji.

Silne wspólnotowe wątki w twórczości zbliżyły MacIntyre'a do kręgu komunitarystów. Publikował razem z tymi filozofami w pracach zbiorowych, powszechnie jest wymieniany jako ważna postać z tego kręgu. Jednakże przyjęcia miana komunitarysty wprost odmówił (Borradori 1999, s. 177). Dlatego, a także z powodu innych istotnych różnic w stosunku do „właściwych” komunitarystów, filozofię Alasdaira MacIntyre'a omówię oddzielnie, nurtowi komunitaryzmu poświęcę rozdział następny.

Głębokie korzenie współczesnej etyki

Zagadnienie wspólnoty w pracy MacIntyre'a możemy śledzić od strony teorii etyki. Etykę amerykański autor pojmuje jako zjawisko, którego korzenie i sens w decydującym stopniu wyznaczają dwa zjawiska: historia i wspólnota. Zauważmy, że sam akcent na historyczne korzenie kultury w poważnym stopniu implikuje uznanie jednocześnie roli wspólnotowości. Tylko wspólnoty mogą mieć historię na skalę wieków. Myśl indywidualistyczna z natury rzeczy będzie poszukiwała fundamentu ahistorycznego: albo w postaci ponadczasowej, uniwersalnej struktury wartości, albo w postaci natury jednostki.

Zadaniem, któremu poświęcone są rozważania zawarte w *Dziedziectwie cnoty*, jest rozpoznanie „moralnej kondycji nowoczesności” (MacIntyre 1996, s. 3). Wstępne rozpoznanie autor formułuje w słowach: „Konkurencyjne punkty widzenia [...] spierają się z sobą na różnych arenach, społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, jednakże bez najmniejszej szansy na racjonalne rozwiązanie kwestii, w których się różnią, chociaż protagoniści każdego z konkurencyjnych punktów widzenia nadal utożsamiają swoje stanowiska z samą racjonalnością.” (MacIntyre 1996, s. 4). W celu dokonania diagnozy tego stanu niezbędne okazuje się spojrzenie z historycznej perspektywy. Z niej współczesna zachodnia kultura moralna jest „rozwinieniem perspektyw teoretycznych sformułowanych pierwotnie w okresie Oświecenia” (MacIntyre 1996, s. 3). W tej sytuacji załamanie się szeroko rozumianego projektu oświeceniowego wyjaśnia kondycję naszej własnej kultury – oto „najważniejsza teza” (MacIntyre 1996, s. 88) książki MacIntyre'a. Do przedstawienia owej tezy potrzebna jest jeszcze głębsza perspektywa historyczna niż sięgająca oświecenia – perspektywa sięgająca samych początków kultury etycznej, czyli czasów homeryckich i społeczeństwa bohaterskiego.

Spółeczeństwo bohaterskie to społeczeństwo, w którym „każda jednostka posiada określoną rolę i status w dobrze określonym i ściśle zdeterminowanym systemie ról i pozycji społecznych.” (MacIntyre 1996, s. 227). Homerycka *arete* oznacza sprawność w konkretnej umiejętności, która spełnia konkretną funkcję adresowaną do konkretnej osoby czy grupy osób w ramach konkretnej wspólnoty. Owe sprawności to siła, zręczność fizyczna, spryt, odwaga w walce (to sprawności wojowników), wierność, pracowitość (to cnoty kobiet). Cechy te, a nade wszystko odwaga, „mają wielkie znaczenie nie tylko jako cechy jednostki, ale jako cechy konieczne do utrzymania domostwa i wspólnoty.” (MacIntyre 1996, s. 229). Poza swoją wspólnotą jednostka skazana jest na śmierć. Jednostki poza wspólnotami – to niewolnicy lub błagalnicy. „Być błagalnikiem, być niewolnikiem, paść na

polu bitwy – znaczy zostać pokonanym. Klęska wyznacza horyzont moralny Homerowego bohatera; poza tym horyzontem nie ma już nic.” (MacIntyre 1996, s. 238). Moralność wynika bezpośrednio z życia wspólnotowego: „[...] teoria cnót w społeczeństwach bohaterskich byłaby niemożliwa w oderwaniu od kontekstu ich struktury społecznej [...]” (MacIntyre 1996, s. 230). Obraz ten amerykański etyk jeszcze bardziej wyostreza: „[...] moralność i struktura społeczna w społeczeństwie bohaterskim są w istocie jednym i tym samym. [...] Moralność jako coś osobnego jeszcze nie istnieje.” (MacIntyre 1996, s. 231). Moralność w społeczeństwie bohaterskim – to umiejętność odniesienia sukcesu na swoim stanowisku we wspólnocie.

Nowym etapem w rozwoju kultury moralnej są społeczeństwa klasyczne i chrześcijańskie. Etyka społeczeństw klasycznych przejawia się w pismach Sofoklesa, Platona i Arystotelesa. Istotą jej jest wykraczanie poza horyzont sukcesu wspólnoty, do której dany człowiek należy. Bohaterowie Sofoklesa przeżywają tragiczne konflikty lojalności wobec różnych części społeczeństwa, do których należą. W rezultacie spójność moralna tego społeczeństwa pęka i ukazują się nowe horyzonty. Sofoklesowy Neoptolemos nawet występuje przeciw interesowi własnej wspólnoty. Przeciwstawia się oszustwu i wyrządzeniu dodatkowej krzywdy Filoktetowi, mimo że tylko tą drogą mógłby zdobyć magiczny łuk, bardzo pomocny Grekom w zdobyciu Troi. Z kolei Platońska koncepcja dobra odrywa się od dobra ateńskiego *polis*, może być realizowana dopiero w idealnym państwie o idealnej konstytucji. Natomiast Arystotelesowski *telos* ma charakter metafizyczny, zawiera się w naturze ludzkiej. Arystotelesowska etyka jest „kosmiczna i uniwersalna” (MacIntyre 1996; 272). W wyniku tego procesu, który możemy obserwować u Sofoklesa, Platona i Arystotelesa, „pojęcie cnoty zostało oderwane od jakiegokolwiek *określonej* roli społecznej.” (MacIntyre 1996, s. 246).

Ale etyka klasyczna, jedną nogą wykraczając poza horyzont rodzimej wspólnoty, drugą w niej nadal tkwi, cały czas znajdując tam trwałe oparcie i źródło swej zasadności. Tragiczność bohaterów Sofoklesa wypływa właśnie z ich trwałego, głębokiego zanurzenia w swoich wspólnotach. Platoński projekt państwa idealnego wypływa z głębokiego i nasyconego goryczą zaangażowania filozofa w dzieje jego ateńskiego *polis*. Uniwersalna etyka Arystotelesa traktuje człowieka jako istotę społeczną, jako organiczną część całości – wspólnoty państwowej, dzięki której i tylko w której może on być człowiekiem. „Arystoteles stawia zatem sobie zadanie sformułowania takiej teorii dobra, która będzie lokalna i partykularna – umiejscowiona i częściowo zdefiniowana przez cechy *polis* – ale zarazem kosmiczna i uniwersalna. Napięcie pomiędzy tymi dwoma biegunami daje się odczuć w całej *Etyce*.” (MacIntyre 1996, s. 272). Świadomość etyczną Ateńczyka okresu klasycznego MacIntyre opisuje słowami: „Jego pojmowanie cnót daje mu do ręki wzorce, za pomocą których może zakwestionować życie własnej wspól-

noty i rozważać, czy dana praktyka lub postępowanie jest sprawiedliwe. Niemniej jednak rozumie, że swoją koncepcję cnót posiada tylko dzięki temu, że w tę koncepcję wyposaża go uczestnictwo we własnej wspólnotcie. Miasto jest strażnikiem, rodzicem, nauczycielem [...]” (MacIntyre 1996, s. 246–247).

Za pomocą podobnego schematu MacIntyre zarysowuje etykę społeczeństwa średniowiecznego. Kultura średniowieczna realizowała się w drodze konfliktów „pomiędzy tym, co świeckie i święte, lokalne i narodowe, łacińskie i potoczne, wiejskie i miejskie. Właśnie w kontekście takich konfliktów odbywa się edukacja moralna, cnoty zaś uzyskują swoją wartość oraz nowe definicje.” (MacIntyre 1996, s. 312). Człowiek średniowiecza jest człowiekiem, który ma podwójną przynależność; przynależy jednocześnie do dwóch wspólnot: ziemskiej i niebieskiej. Średniowieczna cnota lojalności jest cnotą przynależności do pierwszej wspólnoty. „Staję wobec świata jako członek tej rodziny, tego domostwa, tego klanu, plemienia, miasta, narodu, królestwa. Nie ma żadnego »ja« poza tymi rolami.” (MacIntyre 1996, s. 311). Ale również jest tak, że jako nieśmiertelna dusza „w oczach Boga jestem jednostką, która istnieje niezależnie od mych ról społecznych.” (MacIntyre 1996, s. 312). Pojęcie woli człowieka odrywa się od pojęcia jego charakteru, który jest zakorzeniony w jego ziemskiej egzystencji i wynika z przynależności do ziemskich wspólnot. Wola ma moc pójścia za podszeptami charakteru lub przeciwstawienia się im. Następuje „proces interioryzacji życia moralnego” (MacIntyre 1996, s. 305) i łączenia go przez najgłębszy element naszej duchowości – wolę, z uniwersalnym prawem Bożym. Szczęście jednostki w niebie jest szczęściem niezależnym od ziemskiego powodzenia, w tym – od powodzenia tu na ziemi ziemskiej wspólnoty, do której dana jednostka należy.

Obydwa bieguny ludzkiego istnienia są bardzo silne, obydwa budują ludzką egzystencję: według tomistycznego chrześcijaństwa człowiek jest nierozdzielalną jednością duszy i ciała. Jako konsekwencję napięcia między sferą ciała a sferą ducha rozumiem „napięcie między moralnością cnót a moralnością prawa” (MacIntyre 1996, s. 305), o którym w kontekście kultury średniowiecznej i poprzedzającej ją antycznej pisze MacIntyre. Wyróżnianą przez amerykańskiego etyka moralność cnót łączę (choć w złożony sposób) ze sferą ciała, a moralność prawa – ze sferą ducha. Przez cnoty MacIntyre rozumie cechy jednostki o „teleologicznym uporządkowaniu” (MacIntyre 1996, s. 306): cnoty nie są celami samymi w sobie, lecz cechami nakierowanymi na osiągnięcie jakiegoś konkretnego celu w konkretnej empirycznej (cieleśnie uwarunkowanej) sytuacji. Cnoty mają charakter sprawności i są „wynikiem systematycznego ćwiczenia” (MacIntyre 1996, s. 274). Taki charakter mają również chrześcijańskie cnoty wiary, nadziei, miłości, miłosierdzia, cierpliwości, pokory i czystości. Przykładowo, nakierowaną na cel sprawnością jest czystość: umożliwia ona w świecie cielesnych pokus

zrozumienie pojęcia najwyższego dobra, cierpliwość z kolei „jest cnotą wytrwania w obliczu zła” (MacIntyre 1996, s. 321). Cnoty są w silny sposób związane z empirią, życiowym doświadczeniem człowieka, które w starożytnej i średniowiecznej kulturze przede wszystkim jest doświadczeniem wspólnotowym.

W moralności prawa „wola słusznie postępująca musi być w zgodzie z prawem rządzącym samą naturą, porządkiem kosmicznym. [...] Prawo to jest jedno dla wszystkich racjonalnych istot, nie ma nic wspólnego z konkretnymi okolicznościami.” (MacIntyre 1996, s. 306). „Dokonanie dobrego czynu nie musi prowadzić do przyjemności czy szczęścia, zdrowia czy przynosić powodzenie w jakimkolwiek innym sensie.” (MacIntyre 1996, s. 305). Moralność prawa szeroko rozpowszechnił stoicyzm. Jego doktryna „ustala pewien wzór dla wszystkich późniejszych europejskich koncepcji moralności, które posługują się pojęciem prawa po to, aby wyprzeć koncepcję cnót.” (MacIntyre 1996, s. 306–307). U podstaw formułowania się stoickiej moralności leżał zanik wspólnoty państwa-miasta. Funkcji jednoczącej wspólnoty nie mogło już pełnić wielkie i heterogeniczne królestwo macedońskie ani imperium rzymskie. „Przestało już istnieć rzeczywiste, wspólne dobro, pozostały jedynie dobra indywidualne.” (MacIntyre 1996, s. 307). „Dobry człowiek jest obywatelem wszechświata; jego związek z innymi zbiorowościami, z miastem, królestwem czy cesarstwem jest wtórny i przypadkowy.” (MacIntyre 1996, s. 306). Społeczna sytuacja stoicyzmu pozwoliła na klarowne ujawnienie się logiki moralności prawa. Społeczne podłoże kultury klasycznej Aten i kultury średniowiecznej jest inne. Stąd obecna w nich moralność prawa stoi w sprzeczności i napięciu z moralnością cnót.

Niekoherencja i napięcia nie są – zdaniem MacIntyre’a – wadą kultury moralnej, przejawem jej niedojrzałości. Przeciwnie – „przeciwieństwa i konflikt pełnią fundamentalną rolę w ludzkim życiu i są jednym z najważniejszych źródeł ludzkiej wiedzy o cnotach oraz jednym z istotnych elementów kontekstu ich przestrzegania. [...] właśnie poprzez konflikt, a czasami wyłącznie poprzez konflikt, uzyskujemy świadomość, czego właściwie chcemy i do czego dążymy.” (MacIntyre 1996, s. 298). Uznanie pozytywnej roli konfliktu przez MacIntyre’a jest istotnym rozszerzeniem Arystotelesowskiej teorii moralnej, która jest punktem wyjścia teorii amerykańskiego etyka. Choć konflikt dwóch typów moralności w pismach Arystotelesa faktycznie występował, analizowaliśmy go wcześniej, nie stanowił on jednak świadomego elementu jego teoretycznej postawy.

Drugim ważnym składnikiem postawy MacIntyre’a jest stosunek do historii. Składnik ten również stanowi uzupełnienie postawy Arystotelesowskiej. Dla MacIntyre’a „przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie, teraźniejszość jest rozumiała tylko jako komentarz do przeszłości i odpowiedź na nią, poprzez które przeszłość – jeżeli to konieczne i możliwe – ulega

przemianie i przekroczeniu [...]. [...] każda poszczególna teoria czy zbiór przekonań moralnych lub naukowych jest zrozumiała [...] tylko jako element określonego ciągu historycznego. [...] w takim ciągu to, co przychodzi później, nie musi być lepsze od tego, co było wcześniej [...]. Ale gdy tradycja jest w dobrej kondycji, gdy dokonuje się w niej postęp, zawsze działa w niej pewien czynnik kumulatywny.” (MacIntyre 1996, s. 269).

Tymczasem Arystoteles „stosunek jego własnych idei do myśli poprzedników pojmował jednak jako relację wymuszającą zastąpienie ich błędów czy w najlepszym razie półprawd za pomocą *własnej*, wszechogarniającej, prawdziwej teorii. Według Arystotelesa, gdy praca ta zostanie już wykonana, dzieła jego poprzedników można będzie odrzucić bez żadnej szkody.” (MacIntyre 1996, s. 268). System Arystotelesa ma istotną ułomność: jest statyczny. W tej sytuacji „zespolecie biblijnej perspektywy historycznej z wizją Arystotelesowską w jedną koncepcję cnót jest unikalnym osiągnięciem zarówno średniowiecznego judaizmu, islamu i chrześcijaństwa.” (MacIntyre 1996, s. 326).

Problemy, których dotyka w swej teorii amerykański etyk, opiszę teraz we własnym ujęciu; mam nadzieję w ten sposób rzucić dodatkowe światło na poruszane problemy. Pragnę zauważyć, że odwołanie się MacIntyre’a do najgłębszych początków kultury etycznej jest zarazem spojrzeniem na współczesne podstawy etyki. Doświadczenie życiowe społeczeństw bohaterskich eksponuje element, który wchodzi w skład podstaw ludzkiej egzystencji: niebezpieczeństwo istnienia (istnienie jako *h e r o i z m*). Pierwszą wartością, jaka się rodzi z tej podstawy, jest wartość przetrwania. Jest to pierwotna wartość bardziej zanurzona jeszcze w sferze instynktu niż w sferze etyki. Ma ona również charakter etyczny: rozwijająca się etyka uznaje istnienie człowieka za wartość i od siebie dodatkowo nakazuje człowiekowi szanować, ochraniać i rozwijać własne istnienie.

Wraz z rozwojem kultury etycznej rozbudowie i rozwojowi ulega problem moralnej jakości tego istnienia. Problem ten najkonsekwentniej podejmuje formująca się uniwersalna moralność zasad czy – jak to określa MacIntyre – moralność prawa. Moralność zasad do problemów przetrwania i skuteczności działania dodaje problem zgodności działania z zasadami, zwłaszcza z zasadami, które kultura przyjmuje za uniwersalne. Zagadnienie stylu życia, stylu osiągania celów uzyskuje odrębność od zagadnienia samego osiągania celów. Postępowanie szlachetne może nie osiągać zamierzonego celu właśnie przez swą szlachetność: rezygnacja ze środków typu oszustwo, zastraszenie, przekupstwo, w wielu sytuacjach osłabia skuteczność działania. Domeną etyki zasad staje się styl działania; efekt działania, skuteczność działania stopniowo zostają usunięte poza granice tej etyki: osiągnięcie celu należy do pragmatyki, nie etyki; domeną etyki jest sposób dążenia do celu.

Pragnę zauważyć, że napięcie: utrzymać moralny styl działania czy go porzucić, nie pokrywa się całkowicie z linią napięcia między dobrem a złem. Zapomniana etyka przetrwania, którą kojarzę z MacIntyre'owską etyką cnót, skuteczności i sukcesu, w sytuacjach dramatycznego napięcia daje znowu o sobie znać. Dlaczego mam rezygnować z osiągnięcia jakiegoś konkretnego etycznego celu na rzecz utrzymania etycznej czystości używanych środków? **Skąd przekonanie, że etyczny środek waży więcej niż etyczny cel?**

Między zadaniem osiągnięcia celu (etycznie wartościowego, tylko taki tu rozpatrujemy) a sposobem osiągnięcia tego celu istnieje naturalne, moralne napięcie. Dążenie do osiągnięcia celu naraża mnie na moralne rozterki: jak daleko dla mojego celu mogę posunąć się w podejmowaniu coraz niżej etycznie wartościowanych środków? Z kolei trwanie przy etycznie wartościowych środkach działania wystawia mnie na tego samego rodzaju moralne rozterki: jak dalece w imię trwania przy tych środkach mam prawo poświęcać etycznie coraz bardziej wartościowe cele, czy dla czystości zasad mam prawo poświęcić dobro a może nawet życie najbliższych? Istotę MacIntyre'owskiego konfliktu między wspólnotową, lokalną moralnością cnót a moralnością prawa postrzegam jako konflikt między moralnością zaangażowania w osiągnięcie celu a moralnością czystości działania. Cele wspólnotowe mają dominujące zabarwienie pragmatyczne, cele uniwersalne są zabarwione perfekcyjnie i etycznie. Etyka w ujęciu MacIntyre'a jest zjawiskiem dialektycznie rozpiętym na wewnętrznej sprzeczności. Wizję taką oceniam jako dojrzałą i głęboką, jest ona bliższa dramatowi życia.

Motyw przetrwania, motyw skuteczności są motywami o charakterze podstawowym dla naszego istnienia – wchodzi w skład motywu witalności. MacIntyre'owską etykę cnót odbieram jako etykę witalności: jest ona etyką sprawności, skuteczności, siły, uporu i woli przetrwania; wspólnotowy charakter MacIntyre'a etyki cnót również świadczy o jej związku z witalnością; wzmacniając więzy łączące jednostki z sobą, etyka ta wzmacnia szanse jednostek na przetrwanie, ich działaniom zapewnia siłę i skuteczność. Jednakże etyka taka ma otwartą drogę do przyjmowania postaci prymitywnego, zamkniętego w swoim małym, tępym światku egoizmu i relatywizmu grupowego czy nawet indywidualnego. Z ograniczeń tych etykę cnót wyrывa uniwersalistyczna etyka zasad, mówiąca o regułach postępowania wobec każdego człowieka, wobec całej rzeczywistości. Etyka cnót i skuteczności z kolei zapobiega fizycznemu i psychicznemu wycieńczeniu człowieka, który chciałby wziąć na swe barki zadanie realizacji uniwersalnych wartości. Z uznaniem o tych rozwiązaniach teoretycznych MacIntyre'a pisze Adam Chmielewski: „Jego teoria praktyk, tradycji i cnót prowadzi do dialektycznego, historycystycznego rozwiązania problemu relatywizmu.” (Chmielewski 1997, s. 301).

Współczesna etyka ma tendencję do zapomniania o swych podstawach, ponad które wysoko wyrosła. MacIntyre'owskie przypomnienie archaicznej, Homerowej etyki społeczeństw bohaterskich nie sprowadza się do egzotycznej wycieczki w prapoczątki kultury – jest uświadomieniem sobie fundamentów naszej wysoko rozwiniętej kultury; tak wysoko rozwiniętej, że często bardzo słabo pamiętającej fundamenty, na których stoi. Sięgnięcie do podstaw kultury etycznej to sięgnięcie do antycznej etyki cnót. Jest to zarazem sięgnięcie do wspólnotowego charakteru ludzkiej egzystencji. Drugim obliczem motywu przetrwania i skuteczności jest przynależność do wspólnoty: przetrwanie i skuteczność możliwe są tylko we wspólnocie. W ludzkich dziejach pierwotną postawą jednostki było traktowanie swej egzystencji jako części życia wspólnoty. Zgodnie z postawą historyczną MacIntyre'a, według której „przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie” (MacIntyre 1996, s. 269), to, co historycznie pierwotne, jest w odpowiednio przekształconej formie tym, co aktualnie najbardziej fundamentalne.

Praktyki, wspólnoty i doskonałość

Etyka cnót stanowi podstawę etyki MacIntyre'a w ogóle. Przyjrzyjmy się dokładniej jej strukturze. „Ideą fundamentalną dla całego przedsięwzięcia identyfikacji podstawowego pojęcia cnót” jest dla amerykańskiego etyka uznanie, że „tło, na którym uwidaczniają się cnoty, stanowią określonego rodzaju praktyki” (MacIntyre 1996, s. 337–338). „Przez »praktykę« mam na myśli – pisze filozof – wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują [...]” (MacIntyre 1996, s. 338). Tę niekoniecznie przejrzystą definicję (cecha to bardzo charakterystyczna dla stylu pisarstwa MacIntyre'a) wyjaśniają dalsze przykłady oraz ich analiza. Te przykłady to gry (w piłkę nożną, w szachy), dalej – architektura, uprawianie ziemi, dociekania naukowe, malowanie, muzyka także medycyna. Z tych swobodnie i bezładnie rzuconych przykładów możemy wywnioskować, że istotą praktyk jest osiąganie celu, dla którego zostały w ogóle powołane: na przykład uzyskiwanie żywności w wyniku uprawiania ziemi.

Zauważmy, że pojęcie celu nie występuje w definicji; występuje natomiast zwrot „dążenie do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla danej formy działalności”. Tak więc, istotą działalności rolnika miałyby być dążenie do wzorca doskonałego rolnika, a nie do

osiągnięcia plonów. Jakkolwiek mocny i obdarzony autonomią może być motyw doskonałości zawodowej, stanowi on motyw wtórny wobec celu uprawiania danego zawodu. Inne ujęcie zawodu jest konstrukcją dziwaczną, adekwatną tylko do zawodów artystycznych. Razi również wymienienie w jednym szeregu praktyk bardzo różnego typu i o różnym znaczeniu dla życia społeczeństwa. Najdokładniejszą analizę praktyki MacIntyre przeprowadza, biorąc za przykład grę w szachy, którą prowadzi dziecko, zachęcane do niej porcjami cukierków. Czytelnik traktujący poważnie poruszone tematy będzie wielokrotnie rozczarowany sposobem ich prezentacji przez amerykańskiego etyka. Ideom poważnym i głębokim często towarzyszy tok narracji logicznie niestaranny. Nonszalancja wykładu jednych fragmentów przeplata się z przesadną drobiazgowością innych. Po tej pełnej goryczy uwadze skoncentrujemy się na wyłuskiwaniu z dzieła MacIntyre'a owych poważnych i głębokich idei.

Ważny element definicji praktyki, jakim są dobra wewnętrzne wobec danej praktyki, MacIntyre tłumaczy na wspomnianym przykładzie gry w szachy. Są to „umiejętności analityczne, wyobrażenia strategiczne, wola walki” (MacIntyre 1996, s. 339). Są to więc sprawności gracza w postępowaniu według wewnętrznych reguł gry, dzięki którym może on zwyciężyć. Bo można jeszcze odnieść zwycięstwo w grze w szachy postępowaniem poza regułami, na przykład oszukując. Ale taka umiejętność nie jest, oczywiście, dobrem wewnętrznym gry w szachy. Dobrem zewnętrznym wobec danej praktyki jest nagroda, na przykład owe cukierki lub w przypadku dorosłych – „prestż, status i pieniądze” (MacIntyre 1996, s. 339). Dobra zewnętrzne często towarzyszą danej praktyce, często są ważnym, a czasami nawet jedynym motywem jej podejmowania, ale zawsze są zewnętrzne wobec jej logiki. Immanentnym celem gry w szachy jest zwycięstwo, ustalona nagroda ma charakter zewnętrzny wobec samej gry. Co bardzo ważne, a być może najważniejsze: dobra wewnętrzne są czymś więcej niż tylko środkami prowadzącymi do celu. Dla ćwiczącego się w danej praktyce zdobywane sprawności stają się w dużym stopniu przedmiotem satysfakcji same w sobie i przedmiotem pożądania same w sobie. Wprawne mu graczowi nie chodzi już tylko o to, by wygrać, ale by „wykazać się w tej grze” (MacIntyre 1996, s. 339), by delektować się samą sztuką gry i zdobywaniem w niej nowych umiejętności. Sprawności faktycznie są również dobrami.

Czas zatem na MacIntyre'owskie określenie cnoty, które stanowi ciekawą konkretyzację treści tego pojęcia. „Cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia.” (MacIntyre 1996, s. 344). Wśród przykładów cnót autor podaje w tym miejscu „sprawiedliwość, męstwo, uczciwość jako konieczne

składniki każdej praktyki” (MacIntyre 1996, s. 344), nieco później dołącza jeszcze prawdomówność i sygnalizuje ich możliwą większą liczbę. Rzeczywiście, możemy sobie wyobrazić, że osiągnięcie sprawności w jakiegokolwiek dziedzinie może wymagać tego rodzaju cnót. Cnoty te, mimo pewnych cech uniwersalności, mają postać wykształconą w danym społeczeństwie: „[...] różne społeczeństwa mają i miały odmienne wzorce prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi.” (MacIntyre 1996, s. 347).

Dobra wewnętrzne wobec praktyk i prowadzące do nich cnoty mają wspólnotowy charakter. Praktyki są umiejętnościami rozwijanymi wręcz na przestrzeni wieków we wspólnotach zajmujących się daną działalnością. Taki charakter mają wszelkie ludzkie umiejętności: gry sportowe, nauki, sztuki, medycyna, budownictwo, wszelkie technologie. „Wkroczyć do danej praktyki oznacza uznać autorytet tych wzorców [wzorców doskonałości i posłuszeństwa pewnym zasadom – P. S.] [...]. Praktyki mają oczywiście swoją historię: wszystkie gry, nauki i sztuki mają historię. Same wzorce zatem nie są zabezpieczone przed krytyką, niemniej jednak nie możemy zostać wtajemniczeni w praktykę, jeżeli nie zaakceptujemy autorytetu najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych. [...] *De gustibus est disputandum.*” (MacIntyre 1996, s. 343). Dobra wewnętrzne praktyki, czyli poszczególne twórcze sprawności w jej ramach, „można zdobyć wyłącznie drogą podporządkowania się danej praktyce poprzez określony stosunek do innych uczestników tej praktyki. Musimy uczyć się rozpoznawać, co się komu należy; [...] musimy także uważnie słuchać tego, co się do nas mówi o naszych niedoskonałościach” (MacIntyre 1996, s. 344). „Odcięcie się od takiej wspólnej aktywności, w której na początku każdy uczy się posłuszenie, tak jak czeladnik uczy się u mistrza, izolacja od wspólnot, znajdujących swój cel i sens w takich typach działalności, oznacza porzucenie próby znalezienia jakiegokolwiek dobra poza samym sobą.” (MacIntyre 1996, s. 458). Zdobywane dobra wewnętrzne (twórcze sprawności) są dodatkowym czynnikiem integrującym wspólnotę. „Ich osiągnięcie jest dobrem dla całej wspólnoty” (MacIntyre 1996, s. 343), cała wspólnota korzysta z owoców zwiększonej sprawności swych członków, osiągający sprawności swoim przykładem torują innym drogę do tych dóbr-sprawności, przyciągają do wspólnoty nowych członków, utwierdzają więc starych. Przeciwny charakter mają dobra zewnętrzne: przez swój niepodzielny charakter są przedmiotem rywalizacji.

Praktyka to coś więcej niż zbiór umiejętności technicznych – jest obcowaniem z doskonałością właściwą danemu polu działalności. „Praktyki nigdy nie mają celu lub celów przyjętych raz na zawsze – takiego celu nie ma ani malowanie, ani fizyka [...]” (MacIntyre 1996, s. 348). Szczególną rolę odgrywają tu właśnie dobra wewnętrzne praktyk, czyli kunszt osiągany w danej dziedzinie, oraz cnoty, które są warunkiem osiągnięcia tego kunsztu.

tu. Kunszt i walory moralne są wyrazem wrażliwości na doskonałość i nieustannym dążeniem do niej.

Teorię praktyk MacIntyre spina pojęciem całości życia człowieka. Idąc za myślą Arystotelesa, amerykański etyk wprowadza „wspólną koncepcję *telos* dla całego życia ludzkiego pojętego jako jedność” (MacIntyre 1996, s. 362). Koncepcja taka jest niezbędna do rozstrzygania konfliktów pomiędzy rywalizującymi praktykami, na przykład pomiędzy wymogami życia rodzinnego i wymogami sztuki, pomiędzy wymogami sztuki i polityki. Tym samym „zakres jakiegokolwiek cnoty w ludzkim życiu wykracza poza praktyki, za pomocą których jest ona wstępnie definiowana.” (MacIntyre 1996, s. 360). Życie człowieka jest całością: „[...] każdy czyn zawsze jest epizodem w jakiejś możliwej historii [...]” (MacIntyre 1996, s. 386). Człowiek tak samo tworzy historię swego życia, jak ona tworzy jego samego: „[...] pojęcie osoby jest pojęciem postaci wyabstrahowanym z jakiejś historii [...]” (MacIntyre 1996, s. 388). Taki jest sens MacIntyre’owskiego „narracyjnego pojęcia osobowości” (MacIntyre 1996, s. 388). Pojęcie celu w odniesieniu do całości życia człowieka nie ma charakteru statycznego. Projekt taki MacIntyre znajduje już w średniowieczu: „[...] średniowieczne pojęcie poszukiwania wcale nie polega na poszukiwaniu czegoś, co jest z góry już jakoś ściśle scharakteryzowane, tak jak poszukiwania górników mają na celu znalezienie złota [...]. Cele poszukiwania można bowiem ostatecznie rozumieć tylko w toku poszukiwania i tylko poprzez skuteczne stawianie czoła i zmaganie się z różnego rodzaju krzywdą, niebezpieczeństwem, pokusami i zakłóceniami [...]” (MacIntyre 1996, s. 391).

Całość, jaką tworzy życie pojedynczego człowieka, wtapia się w jeszcze większą całość. Istotne dla życia jednostki praktyki „są przekazywane i przekształcane poprzez tradycje, które nigdy nie istnieją w izolacji od szerszych tradycji społecznych.” (MacIntyre 1996, s. 395). „Jestem częścią historii, a znaczy to – czy mi się to podoba czy nie, czy wyrażam na to zgodę czy nie – że jestem jednym z nosicieli tradycji. [...] A zatem o tyle, o ile cnoty sprzyjają zachowaniu stosunków niezbędnych dla istnienia praktyk, muszą także podtrzymywać i utrzymywać związki z przeszłością – oraz z przyszłością – tak samo jak z teraźniejszością.” (MacIntyre 1996, s. 395). Tradycja nie jest pojęciem statycznym. Cel i wzorce działania w praktykach, ulegając ciągłej ewolucji, są przedmiotem ciągłego sporu co do ustalenia ich aktualnego kształtu. „Ów stały spór ma ogromne znaczenie dla każdej wspólnoty. Tradycje, dopóki zachowują swą żywotność, obejmują kontynuacje konfliktów.” (MacIntyre 1996, s. 396). Poszukiwanie własnego dobra prowadzi jednostka w kontekście trwającego całe wieki poszukiwania przez poszczególne tradycje swych celów. W ten sposób zbiór cnót jednostki prowadzących do dóbr wewnętrznych w ramach poszczególnych praktyk zostaje uzupełniony pojęciem „cnoty posiadania odpowiedniego poczucia tradycji” (MacIntyre 1996, s. 397).

Koncepcja praktyk jest – moim zdaniem – jądrem całej teorii etycznej Alasdaira MacIntyre’a: jej fragmentem najwartościowszym, mającym największą siłę wymowy i dynamikę konsekwencji. Jeżeli istnienie człowieka pojmemy jako sztukę utrzymywania i podnoszenia poziomu swej egzystencji, to MacIntyre’owskie pojęcie praktyk ukazuje swą moc. Trudność istnienia, szczególnie na wysokim poziomie, jest poważnym problemem. Posłużyłem się już wcześniej pojęciem niebezpieczeństwa istnienia, łączącym się z pojęciem heroizmu. Nie chodzi mi jednak o to, by świadomość istnienia przygniatała i straszyla człowieka. Przechodząc przez ulicę, nie trzeba być przerażonym, choć bardzo dobrze jest mieć rozwiniętą świadomość niebezpieczeństwa. Wobec poważnych problemów należy budować poważne sposoby ich rozwiązywania, a takie mogą wpływać jedynie z kumulujących się praktyk pokoleń.

Lista praktyk obejmuje bardzo szeroką gamę ludzkich aktywności: szachy, architekturę, uprawianie ziemi, dociekania naukowe, malarstwo, medycynę itp. Każda z tych aktywności jest jakąś umiejętnością, którą najpierw podpatruje się u innych, którą realizuje się z innymi i wobec krytycznej oceny innych. W ogóle, wszelkie działanie, któremu towarzyszy troska o jego poziom, podpada pod model praktyki. A więc praktykami są także zabawa, życie towarzyskie, życie seksualne, życie rodzinne, życie polityczne, religijne. W pewnym miejscu MacIntyre zwraca uwagę na szczególną rolę gry i zabawy jako praktyki w życiu ludzkim (MacIntyre 1996, s. 357). Zauważmy, że gra i zabawa są umiejętnościami, w których szczególnie wyraziście ekspонуje się znaczenie MacIntyre’owskich dóbr wewnętrznych, czyli konkretnych sprawności, w tym wypadku w grze czy zabawie. Sens tych aktywności polega przecież na pozytywnym przeżywaniu własnej i cudzej sprawności w nich.

Zauważmy jednak, że najwyrazistszym wzorem praktyki jest model aktywności zawodowej. Tutaj zorganizowane doskonalenie umiejętności przybiera najszerszą społecznie skalę, jest wysoce systematyczne i poddawane ciągłej weryfikacji w związku z wymogami technologii i rynku. Niekonsekwencją i pewną intelektualną nonszalancją amerykańskiego filozofa jest to, że najdokładniejszą analizę praktyk prowadzi na przykładach gry dziecka w szachy i malowania obrazów.

MacIntyre’owskie pojęcie praktyk stanowi – w moim odbiorze – w dużym stopniu uniwersalny klucz do rozwiązywania problemów ludzkiej egzystencji. Koncepcja amerykańskiego etyka jest wrażliwa na – określe to – dwa kardynalne wyzwania egzystencji, skrajnie odległe, a nawet przeciwstawne w swoich charakterach. Te wyzwania to wymóg przetrwania i pociąg ku doskonałości. Wymóg przetrwania ma twardy, surowy, realistyczny charakter, wymusza, zniewala raczej biernego wobec niego człowieka do działania. Chęć przetrwania jest instynktem, który czyni człowieka gotowym działać

rozpaczliwie, bezwzględnie, nie dbając o styl. Pociąg ku doskonałości – przeciwnie: jest uczuciem finezyjnym, luksusowym, bliskim marzycielstwu, wypływa z woli i ambicji człowieka, a nie z przymusu. Pociąg ku doskonałości bardziej kieruje się poczuciem stylu działania niż koniecznością osiągnięcia konkretnego celu. Oczywiście, wymóg przetrwania i pociąg ku doskonałości mają też wzajemne powiązania. Osiągnięta doskonałość działania nieraz umożliwi przetrwanie, z kolei napierający na nas wymóg przetrwania nieraz skutecznie wymusi osiągnięcie jakiejś doskonałości.

Aby przetrwać, trzeba odwołać się do wspólnotowych umiejętności, jeżeli interesuje nas doskonałość – podobnie. Jeśli człowiek chce odpocząć, może to uczynić samotnie. Paweł Śpiewak syntetycznie ujmując teorię MacIntyre’a jako „rehabilitację Arystotelesowskiego pojęcia *phronesis*, wiedzy czy mądrości praktycznej”, jako „rehabilitację *doxa*” (Śpiewak 1998, s. 285). Wiedza ta różni się od *episteme* – wiedzy pojmowanej jako wiedza naukowa, pewna i obiektywna, a także od *techné* – wiedzy tylko dotyczącej technicznej realizacji celów. *Phronesis* „zależy od etosu, kulturowych i historycznych dziejów wspólnoty. Wolna jest od wszelkich pretensji do uniwersalności.” (Śpiewak 1998, s. 285). To ostatnie zdanie Śpiewaka uważam za zbyt mocno sformułowane. Teoria MacIntyre’a nie jest subiektywizmem wspólnotowym. Zresztą i sam Śpiewak łagodzi wymowę swego sformułowania, wskazując na obecny w teorii MacIntyre’a mechanizm kontroli mniemań, oparty na ich wzajemnej konfrontacji. W tym mechanizmie kontroli amerykański autor upatruje „rozumności *phronesis*” (Śpiewak 1998, s. 285), a więc jest to wyraźny cień uniwersalności.

MacIntyre pojęcie cnoty definiuje (wstępnie) za pomocą pojęcia praktyk. W ten sposób etyka zostaje mocno uwikłana w zadanie skuteczności. Nasuwa się pytanie: Czym tak pojmowana etyka różni się od teorii efektywności? Amerykański etyk jednoznacznie odcina się od utilitaryzmu: etyka nie sprowadza się do użyteczności, gdyż nie służy osiąganiu dóbr zewnętrznych dla praktyk (dóbr użytecznych dla człowieka), lecz dóbr wewnętrznych (sprawności). „[...] kultywowanie cnót często przeszkadza w osiąganiu dóbr zewnętrznych [...]” (MacIntyre 1996, s. 356). Ale następnie okazuje się, że etyka również nie może pokrywać się z zadaniem osiągania dóbr wewnętrznych dla praktyk: mogą istnieć praktyki, „które po prostu są złe” (MacIntyre 1996, s. 358), na przykład tortury, sadomasochizm. Uznanie sprawności w tych praktykach za cnoty byłoby paradoksem. Ta obserwacja – rozumuje dalej MacIntyre – pokazuje konieczność wprowadzenia pojęcia obejmującego wszystkie praktyki i porządkującego je wszystkie – pojęcia „*telos* dla całego życia ludzkiego pojętego jako jedność” (MacIntyre 1996, s. 362). Dopiero z tego punktu widzenia ocena praktyk jest oceną wyczerpującą.

MacIntyre nie boi się wprowadzić do swego warsztatu pojęcia – może się wydawać – archaicznego, zaczerpniętego bezpośrednio z pism Arystotele-

sa: pojęcia celu całego życia człowieka. Jak często okazuje się, odwaga popłaca. Pojęcie całości życia świetnie współpracuje z pojęciem poszczególnych praktyk. W kilku słowach komentarza chciałbym odsłonić efektywność tej współpracy. Pojęcie poszczególnych praktyk jest pojęciem bardzo treściwym, odnosi się do działań mocno skonkretyzowanych. Cnota na polu praktyk ma konkretne rysy: sprawnego lekarza, malarza czy sportowca. Pojęcie całości życia jest pojęciem bardzo mglistym, ku jakiemu celowi ta całość zmierza – pozostaje niejasne. Cnota na polu całości życia ma rozmyte rysy, trudno powiedzieć, co to znaczy być „sprawnym” człowiekiem. A jednak pojęcia te dialektycznie się uzupełniają i wspierają. Cnota na polu praktyk choć konkretna, jest jednak bardzo ograniczona. Bycie sprawnym sportowcem to dużo, ale jeżeli ono nie wkomponowuje się w całość życia, jeżeli okupione jest niedorozwojem całokształtu osobowości, to moralna wartość szczegółowej cnoty maleje. Szczegółowa cnota potrzebuje metafizycznego patosu cnoty ogólnej. Ale cnota ogólna również nie jest samowystarczalna. Porządny człowiek musi podporządkowywać się logice szczegółowych zadań, musi przynajmniej okresowo oddawać się tym zadaniom, jakby na nich kończył się świat. Inaczej ogólne wymagania wyhamują wszelką aktywność człowieka, przy każdej szczegółowej kwestii budząc wątpliwości, czy warto tak się jej poświęcać. **Cnota ogólna potrzebuje energii i zdecydowania cnót szczegółowych.** Ujęcie przez MacIntyre’a etyki przez pryzmat praktyk i pryzmat całokształtu życia odsłania dynamiczną i dialogową strukturę zjawiska moralności. Dialog cnót szczegółowych z cnotą ogólną odkrywam jako kolejny wyraz dialogu witalności z perfekcjonizmem.

MacIntyre wprowadził do swojej teorii archaizujące pojęcie telosu dla całego życia ludzkiego pojętego jako jedność, ponieważ pojęcie praktyk domagało się rozpatrywania w jakimś szerszym kontekście. Ale ów głód zanurzenia można rozciągać dalej. Nasuwa się naturalne uzupełnienie wywodów amerykańskiego etyka. Pojęcie całości życia danej jednostki okazuje się tak samo za wąskie, jak wcześniej okazało się pojęcie praktyki: życie danej jednostki może komponować się w zgrabną całość, jeżeli jednak nie wkomponowuje się ono w życie otoczenia, jego wartość blednie.

Struktura konstrukcji teorii etycznej MacIntyre’a odpowiada strukturze formowania się kultury etycznej jednostki: najpierw udział w konkretnych praktykach, potem refleksja nad całością swego życia, potem, jeżeli w ogóle, przeżycie stosunku do szerokiej tradycji kulturowej. Cnota poczucia tradycji jest najwyższą z etycznych cnót. Podkreślałem witalny charakter MacIntyre’owskiej etyki cnót. Taki charakter przypisuję również owej najwyższej cnocie. MacIntyre’owskie poczucie tradycji nie polega na tym, że terażniejszość składa hołd przeszłości; odwrotnie – na tym, że terażniejszość odbiera hołd od przeszłości: wykorzystuje przeszłość do swe-

go przetrwania i rozwoju. Hołd teraźniejszości dla przeszłości, szczery i serdeczny, ma charakter drugorzędny.

Konstytutywnym składnikiem etyki i w ogóle filozofii MacIntyre'a jest teleologizm, wyprowadzony z myśli Arystotelesa. MacIntyre trwa przy koncepcji celu życia człowieka, wspólnego celu społeczności politycznej, celu historii przynajmniej danego narodu. Trwa przy koncepcjach, które dzisiaj, w epoce liberalizmu i postmodernizmu, raczej są uważane za archaiczne. Cechą amerykańskiego filozofa jest nielekniecie się groźby narażenia się na intelektualne szyderstwo. Chwala mu za to, przynajmniej w tym punkcie. Celowość jest oczywistym składnikiem pomniejszych działań: działań technicznych, czynności codziennych, posunięć w grze, zabawie, starań o pozyskanie drugiego człowieka itd. Prawda, że życie w dużym stopniu kształtuje się pod wpływem przypadku, żywiołowo, a więc poza schematem dążenia do celu. Jednakże jeżeli uznamy ograniczoność możliwości człowieka, w tym jego zdolności planistycznych, ów żywiołowy aspekt życia wyda się nam czymś naturalnym i koniecznym. Mniej więcej podobne rozumowanie prowadzi MacIntyre, zwięszczając je tezą: „[...] nieprzewidywalność i teleologia zawsze współistnieją jako części naszego życia [...]” (MacIntyre 1996, s. 385). Wróćmy jednak do naszych rozważań. Powszeczna obecność celowości w mikro- i mezoskali nie może być obojętna dla maksiskali. Pojęcie celowości na maksiskalę okazuje się w pracach MacIntyre'a tak elastyczne, że wytrzymuje wymagania tego faktycznie nieprzyjaznego dla idei celowości gruntu. Cel ten nie jest wiadomy, lecz poszukiwany, lepiej uświadamiany dopiero po przebyciu dłuższej drogi, a następnie – modyfikowany. Ale przez cały czas w ambitnej świadomości funkcjonuje. Cały czas istnieje i nie istnieje zarazem. Znowu dialektyczna natura rzeczywistości każe nam myśleć jej logiką. Potwierdzeniem słuszności intuicji amerykańskiego etyka, by wskrzesić Arystotelesowską i średnio-wieczną celowość, jest – moim zdaniem – jej witalność. To celowość organizuje i mobilizuje życie jednostki i wspólnoty. Ta mobilizująca i organizująca siła zdaje się mieć głębsze znaczenie niż proponowana przez liberalizm porządkująca siła zasad. Formułowanie celów na maksiskalę faktycznie jest zadaniem trudnym, a być może lokującym się na granicy możliwości: myśl tu staje się mglista, każde sformułowanie wydaje się nieadekwatne. Jednakże nieprzypadkowo potoczne wyrażenie „życie bezcelowe” tchnie samobójczą atmosferą.

Ślepe zaułki współczesnej kultury

MacIntyre'owska etyka cnót zaznaczy się dobitniej w kontraście z autora wizją stanu współczesnej kultury. Stan ten amerykański etyk pojmuje jako stan po kulturowej „potężnej katastrofie” (MacIntyre 1996, s. 25). „Jeżeli mam rację – opisuje ten stan MacIntyre – to w naszym posiadaniu znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie. Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami. Utraciliśmy jednak, w znacznej mierze, a może zgoła w całości, nasze teoretyczne i praktyczne rozumienie moralności.” (MacIntyre 1996, s. 23). Katastrofa ta miała długi przebieg – autor ujmuje go w daty 1630–1850. Jądem tego okresu było oświecenie. Siłą motoryczną zmian kulturowych tego okresu stanowiło dążenie, aby „osobowość została uwolniona od wszystkich tych przestarzałych form organizacji społecznej, które zamykały ją w wierze w teistyczny i teleologiczny porządek świata oraz w ramy hierarchicznych struktur, które chciały się uprawomocnić jako część takiego właśnie porządku świata.” (MacIntyre 1996, s. 125). Teoretyczny fundament tej tendencji przyjął postać poglądu, że „teoria i praktyka wartościowania – a w szczególności teoria i praktyka moralna – uchodzą za ucieleśnienie obiektywnych i bezosobowych norm stanowiących racjonalne uzasadnienie dla określonych rodzajów polityki, czynów i sądów, i które [to normy – P. S.] z kolei również można poddać racjonalnemu uzasadnieniu” (MacIntyre 1996, s. 52). Dzieje tego fundamentu to „nieudane próby zachowania obiektywności i bezosobowości sądów moralnych” (MacIntyre 1996, s. 52). Przebieg i załamywanie się tych prób MacIntyre analizuje na przykładzie teorii Hume’a, Smitha, Diderota i Kanta. Jako ostatnie ogniwo tego ciągu amerykański teoretyk wymienia Kierkegaarda, „który ze względu na to, co sam uznaje za przekonywający tok myślenia, wykluczający w jego pojęciu rozum jak i namiętności – chce wesprzeć moralność na pozabawionym kryteriów wyborze.” (MacIntyre 1996, s. 107). Zaliczenie tu, czyli do ciągu prób racjonalnego uzasadnienia moralności, Kierkegaarda wydaje się dosyć ekwilibrystyczne (chyba jako negatywne zamknięcie tego ciągu?), ale nas interesuje zasadniczy tok rozumowania amerykańskiego filozofa. Konsekwencją coraz głębszego załamywania się tych prób jest faza, w której „pojawiają się teorie emotywistyczne, które [...] [opierają się na – P. S.] tezie, że żądaniom obiektywności i bezosobowości kryteriów [moralności – P. S.] nie można uczynić zadość.” (MacIntyre 1996, s. 52).

Teoretycznym narzędziem służącym oświeceniowemu uwolnieniu osobowości człowieka był „wynałazek *jednostki ludzkiej*” (MacIntyre 1996, s. 127), która „odcina się stanowczo od wpływających z jednorodnego stru-

mienia historii, odziedziczonych sposobów myślenia i działania” (MacIntyre 1996, s. 126). Po usunięciu dawnej podstawy moralności – teizmu, teleologizmu i obyczaju, aby „powoływanie się na zasady moralne nie wydawało się jedynie instrumentem jednostkowych pożądań i woli”, kultura pracowała nad nowymi obiektywnymi, racjonalnie wyprowadzanymi podstawami moralności. Jedną z takich podstaw jest pojęcie praw. Nie chodzi tu o „prawa nadawane określonym grupom społecznym przez kodeks praw pozytywnych lub obyczaj”, lecz „o prawa, które rzekomo przysługują ludzkim istotom jako takim” (MacIntyre 1996, s. 139). W ten sposób jednostka otrzymuje bezpośredni – bez pośrednictwa grup, od których chce się uwolnić – dostęp do zasad moralnych. Tą bezpośrednią drogą dla każdej jednostki, a zarazem obiektywną, taką samą dla każdej jednostki, ma być racjonalność.

Racjonalne uzasadnienia moralności bywają jednak różne. Krytyka poszczególnych uzasadnień, jaką przeprowadza MacIntyre, oraz ewidentna niemoc tych uzasadnień wzajemnie wobec siebie, kiedy zwolennicy poszczególnych stanowisk nie mogą przekonać siebie nawzajem, umacniają amerykańskiego filozofa w zdecydowanym negowaniu uniwersalnych praw jednostki: „[...] takich praw nie ma, a wiarę w nie można porównać do wiary w czarownice i jednorożce.” (MacIntyre 1996, s. 140). Społeczeństwo jest miejscem debaty różnych racjonalności, na przykład politycznego indywidualizmu, posługującego się logiką praw jednostki, organizacji biurokratycznych, odwołujących się do logiki użyteczności i społecznej sprawności. Nie ma wspólnego pola obejmującego obie te logiki, każda porusza się we własnym polu, cechuje je „moralna niewspółmierność” (MacIntyre 1996, s. 143). Stąd „fikcyjna, rzekoma racjonalność tej debaty stanowi przykrywkę dla arbitralności woli i władzy, które są w niej czynnikami rozstrzygającymi.” (MacIntyre 1996, s. 143).

Niepowodzenia w racjonalnym uzasadnieniu moralności doprowadziły w końcu do emotywizmu. „Emotywizm to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne [...] są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć.” (MacIntyre 1996, s. 39). Najważniejszym z twórców emotywizmu był amerykański etyk C. L. Stevenson, prezentujący poglądy zbliżone do europejskiego neopozytywizmu. Szeroko przyjmowana we współczesnym społeczeństwie zachodnim postawa emotywistyczna daje efekt w formie kształtowania się pewnych typów postaci. Postacie – to szczególnie typ ról społecznych, to „moralni reprezentanci swojej własnej kultury” (MacIntyre 1996, s. 69). MacIntyre wyróżnia trzy postacie współczesnej kultury emotywistycznej. Pierwsza to Bogaty Esteta – zajmujący się głównie niedopuszczaniem do siebie nudy. Druga to Menedżer – zajmujący się efektywnym osiąganiem z góry przyjętych zadań w strukturach biurokratycznych. Jego emotywizm dotyczy właśnie owych z góry przyjmowanych zadań. Nie jest przyjęte pytać

i dyskutować o wartości tych zadań, jeżeli się one nie podobają, należy pójść do innej organizacji. Wybór tej organizacji i kultywowanego przez nią charakteru działania pozostaje w sferze prywatnych preferencji, nie wchodzi w skład sztuki menedżerskiej. Menedżer „ogranicza pole swego działania do obszarów możliwej racjonalnej zgody”, czyli dziedziny swej fachowości. Trzecią postacią jest Terapeuta – specjalista od leczenia neuroz, które – jak się okazuje – kultura emotywna obficie generuje. Efektem emotywności jest „rozszerzenie współczesnego świata społecznego na sferę organizacyjną, w której cele uznaje się za dane i niedyskutowalne, oraz sferę tego, co osobiste, w której najważniejszymi elementami są sądy i debaty o wartościach, ale brak możliwości racjonalnego rozstrzygania sporów społecznych [...]” (MacIntyre 1996, s. 80). W tej sytuacji osobowość emotywna jest w istocie poza strukturami społecznymi, „może przybierać dowolną rolę i dowolny punkt widzenia” (MacIntyre 1996, s. 76). Takemu rozumieniu osobowości daje wyraz Sartre. Pojmuje on osobowość człowieka jako patrzącą na świat społeczny z zewnątrz, broniącą się przed naporem społecznych konwencji. Oderwanie osobowości od struktur społecznych MacIntyre obserwuje paradoksalnie nawet w teorii amerykańskiego socjologa Ervinga Goffmana, pochodzącej z lat pięćdziesiątych, której intencją była pełna absorpcja osobowości przez struktury społeczne. Goffman pojmował osobowość wyłącznie jako „wieszak», na którym wiszą kostiumy ról społecznych.” (MacIntyre 1996, s. 76). Jednakże ten „wieszak” widział jako łatwo przenoszący się z jednej „garderoby” ról społecznych do innej, czyli w istocie z tymi „garderobami” w znikomy sposób związany.

Załamanie się prób zbudowania jednoczącego fundamentu kultury, mającego postać racjonalnie uzasadnionej moralności, zaowocowało w nowoczesnej kulturze rozszerzeniem wizji życia w ogromnej ilości płaszczyzn. „Praca jest oddzielona od wypoczynku, życie prywatne od publicznego, zawodowe od osobistego. Dzieciństwo i wiek starczy zostają oderwane od pozostałej części ludzkiego życia jako zupełnie odrębne dziedziny. [...] [W filozofii, głównie analitycznej, zdomowała się – P. S.] tendencja do atomistycznego myślenia o ludzkim postępowaniu i do rozkładania skomplikowanych czynów i współdziałań na składniki proste.” (MacIntyre 1996, s. 365).

Pokatastroficzny obraz rozbitej moralności i współczesnego życia społecznego i indywidualnego Alasdair MacIntyre kończy groźną paralelę z imperium rzymskim. Punktem zwrotnym w upadku Rzymu był moment, kiedy ludzie przestali utożsamiać obyczajowość i wspólnotę moralną z zachowaniem imperium, zaczęli budować nowe formy wspólnoty, w ramach których moralność i dobre obyczaje mogłyby przetrwać. Amerykański etyk stwierdza, że my również osiągnęliśmy taki punkt zwrotny. „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia

intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. [...] Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę.” (MacIntyre 1996, s. 466).

Ocena pisarstwa MacIntyre’a

Odnosząc się do wywodów amerykańskiego etyka, można powiedzieć, że oświeceniowy projekt racjonalnego uzasadnienia moralności faktycznie musiał upaść. Zadanie zbudowania uniwersalnej moralności było zbyt wielkim, zbyt śmiałym zadaniem. Młodzieńczy impuls nowej epoki musiał się zetknąć z rzeczywistością, musiał w tym zetknięciu ponieść wiele strat, by kultura tą drogą nabierała dojrzałości. Jednakże MacIntyre’a interpretacja nowożytnych prób zbudowania kultury moralnej oraz ich nieuchronnych porażek jako katastrofy kulturowej jest – moim zdaniem – przesadą, której główny cel sprowadza się do przyciągnięcia uwagi nieco zblazowanego czytelnika współczesnej humanistyki teoretycznej. MacIntyre przyrównuje sytuację w kulturze etycznej do wyimaginowanej katastrofy w naukach przyrodniczych, w których po spójnej niegdyś teorii zostały w wyniku jakiegoś kataklizmu tylko fragmenty dzieł. Dla nowych czytelników fragmenty te już nie są w pełni zrozumiałe i narażone są na mylne interpretacje właśnie wskutek braku tłumaczącego je pełnego kontekstu.

Raimond Gaita z King’s College w Londynie traktuje to MacIntyre’owskie porównanie jako intelektualne nadużycie: „[MacIntyre – P. S.] nie uważa różnic między moralną i naukową myślą [...]. W MacIntyre’a moralnej historii nie ma niczego, co można by poważnie porównywać do [destrukcji i rekonstrukcji w nauce – P. S.], tak że nie może ta moralna historia aspirować do rodzaju autorytetu, jaki w wyimaginowanym przez MacIntyre’a świecie miałyby historyki nauki, który uzupełniałby brakujące fragmenty.” (Gaita 1983, s. 408).

Dołączając się do tej krytyki, muszę stwierdzić najpierw, że przywołany przez amerykańskiego etyka schemat fragmentów z rozbitej całości do pewnego stopnia ma zastosowanie w historii kultury etycznej. Poszczególne elementy z odeszłej już do przeszłości postaci kultury etycznej siłą bezwładności mogą mieć jeszcze duże znaczenie również w następnej fazie rozwoju tej kultury, mimo że nowy kontekst takiego znaczenia im już nie nadaje. Z czasem to znaczenie utracą. Jednakże siła działania mechanizmu rozbitych fragmentów w dziejach kultury etycznej, uniemożliwiająca zrozumienie tych fragmentów pozbawionych kontekstu, w którym powstały, jest

niepomierne mniejsza niż w dziedzinie nauk przyrodniczych. Przypisywanie mechanizmowi rozbitych fragmentów takiego znaczenia w kulturze etycznej, jak to robi MacIntyre, trąci – moim zdaniem – stawianiem na tanią sensacyjność.

Podobnie nieodpowiedzialnym posunięciem MacIntyre'a jest porównanie współczesnego Zachodu do rozkładającego się Rzymu, a sfer rządzących – do barbarzyńców. Pozytywny dorobek zachodniej kultury nowożytnej pod przewodnictwem oświecenia i liberalizmu, w tym dorobek moralny, jest zbyt wielki, aby poważnie brzmiało wezwanie do powrotu na kulturowe pozycje średniowiecza. Wyższy stopień racjonalizacji kultury, jej uniwersalizacji, większa przestrzeń wolności i stopień godności jednostki są dorobkiem nowożytności, który należałoby pielęgnować i kontynuować.

Niemniej słabości kultury współczesnej, o których mówi amerykański etyk, są rzeczywistymi i groźnymi słabościami. Groźny dla kultury jest mechanizm zbyt daleko idącego rozszczepiania wizji życia na oddzielne sektory. Najistotniejsze jest rozszczepienie na sferę prywatną i publiczną. Wielka, racjonalna, dążąca do uniwersalności kultura potęguje takie rozszczepienie. MacIntyre'owska idea etyki cnót jako podstawy kultury etycznej wydaje się skutecznie przeciwstawiać się owemu mechanizmowi rozszczepiania kultury. Etyka cnót jest to etyka rozwijana we wspólnotach podejmujących określoną działalność. Właśnie w tych mniejszych etykach możliwe staje się wypracowanie lokalnego kompromisu między możliwościami realnych ludzi, uwikłanych w konkretną działalność w konkretnych zespołach, a wymaganiami uniwersalnej etyki. Dzięki temu kompromisowi w wyższym stopniu można odbudować jedność różnych sfer życia człowieka, w tym – przede wszystkim sfery prywatnej i publicznej. Rzeczywiście, lokalne etyki funkcjonują i są respektowane. „Jakie postępowanie jest przyjęte u was w takiej to a takiej sytuacji?” – tego rodzaju pytanie często bywa zadawane i świadczy o dużej gotowości dostosowania się do standardów funkcjonujących w danej wspólnotie. To, co proponuje Alasdair MacIntyre, to swego rodzaju **legalizacja** tych lokalnych etyk: uznanie ich niezbędności i wartości z punktu widzenia uniwersalnej etyki oraz uznanie przez nie same swego prawa do jawnego, nie jak dotychczas skrywanego istnienia. Z jednej strony, większa jawność i podniesiony status lokalnej etyki wpłyną uszlachetniająco na nią, zbliżą ją do etyki uniwersalnej (wzmocnią perfekcjonistyczną tendencję); z drugiej strony, obecny w kulturze obraz etyki uniwersalnej (stanowiący w tej kulturze etykę oficjalną) zbliży się do realiów życia, nabierze wigoru i witalności.

Alasdaira MacIntyre'a wizja wspólnotowej natury etyki i egzystencji człowieka może wywrzeć głęboki wpływ na życie człowieka współczesnej cywilizacji zachodniej. Może temu człowiekowi pomóc na powrót zadomowić się w cywilizacji, którą sam stworzył. Hasło „powrotu do wspólnoty” po-

winno się stać hasłem człowieka Zachodu dwudziestego pierwszego wieku. Etyka cnót MacIntyre'a jest takim właśnie hasłem. Ale skorzystanie z przesłania filozofii MacIntyre'a wymaga większej porcji samodzielności umysłowej i duchowej. Fragmenty jego dzieła są wciągające i budzą w świadomości czytelnika pozytywny rezonans. Są one jednak rozrzucone między fragmentami zniechęcającymi swą drobiazgowością, zawilą, niekonsekwentną linią, nonszalancją podejścia do poruszanych zagadnień. Życiowa ważność idei ustępuje w tych fragmentach pasji naukowej drobiazgowości, wymieszanej ze swobodną dygresyjnością.

Samodzielności duchowej od czytelnika wymaga również przełożenie samotniczego punktu widzenia Alasdaira MacIntyre'a na punkt widzenia zdecydowanie bardziej otwarty na współpracę i stopienie się ze współczesnymi nurtami myśli społecznej oraz humanistycznej. Wprawdzie amerykański filozof swoją teorię intensywnie zakorzenia w tradycji myślowej arystotelesowskiej, tomistycznej i marksistowskiej. Najważniejszym wątkiem, który ma korzenie marksistowskie, jest pogląd, że „odwoływanie się do pojęcia sprawiedliwości nie ma sensu, ponieważ istnieją obok siebie rywalizujące pojęcia sprawiedliwości, ukształtowane przez życie rywalizujących ze sobą grup społecznych” (MacIntyre 1996, s. 448). Sama mieszanka tomizmu, marksizmu i arystotelizmu nie musi jeszcze budzić obaw o intelektualną sztuczność i odstawanie autora od jego kulturowego otoczenia. Zdolność absorpcji wątków z różnorodnych tradycji i przekraczania granic tych tradycji dowodzi – moim zdaniem – siły i dojrzałości danego sposobu myślenia.

Rezerwę budzą wszakże inne elementy postawy MacIntyre'a. Tezę o kulturowej katastrofie nowożytności autor przedstawia jako swoje odkrycie, o którym nikt poza nim nic nie wie, gdyż katastrofa polega właśnie na utracie pełnej świadomości moralnej (MacIntyre 1996, s. 27). Samotniczy punkt widzenia autora znajduje wyraz w jego stosunku do współczesnych, żywych nurtów społeczno-politycznych. Deklaruje, że „nowoczesne programy polityczne – liberalne, konserwatywne, radykalne czy socjalistyczne – z punktu widzenia tradycji cnót zasługują po prostu na odrzucenie” (MacIntyre 1996, s. 453). Składa wprawdzie pozytywne deklaracje w odniesieniu do tomizmu jako oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego, ale jak pisze Adam Chmielewski: „[...] »społeczno-historyczny relatywizm« i moralny – a także, jak widzieliśmy, epistemologiczny – partykularyzm MacIntyre'a są sformułowane zbyt mocno, aby pozwolić na przyjęcie go do grona ortodoksyjnych wyznawców Tomasza.” (Chmielewski 1997, s. 299). Chmielewski dodaje jeszcze: „Deklaracje te są mało wiarygodne i mają niewielką moc perswazyjną, tym bardziej że na innych etapach swego rozwoju MacIntyre z równym ferworem deklarował przekonanie o słuszności marksizmu.” (Chmielewski 1997, s. 304).

Teoria MacIntyre'a ma wiele punktów zbieżnych z myślą konserwatywną: głębokie sięgnięcie po inspiracje do kultury średniowiecznej, mocną krytykę całej nowożytności, kultywowanie związku kultury z tradycją, poszanowanie historycznie i empirycznie kształtujących się kultur lokalnych wspólnot, nacisk na empiryzm i wrażliwość na przerosty racjonalizmu w kulturze. Jednakże wielość tych punktów nie wywołuje w autorze żadnego poczucia bliskości z myślą konserwatywną. W jego oczach nurt myśli konserwatywnej pielęgnuje tradycję jako „byt martwy”, a rdzeń doktryny współczesnego konserwatyzmu „jest tak samo liberalny i indywidualistyczny jak doktryna najzatwardziałyliberałów.” (MacIntyre 1996, s. 396). Niechęć MacIntyre'a do konserwatyzmu po prostu zaskakuje. Konserwatyzm nie jest bez wad, ale pod tym szyldem powstało zbyt wiele wartościowych prac, aby filozof, w tak wielu punktach bliski optyki tego nurtu, nie mógł w nim znaleźć nic pozytywnego. W szczególności deklaracja angielskiego konserwatysty Johna Graya o formowaniu się postaci „postmodernistycznego liberalnego konserwatyzmu” (Gray 1989, s. 158) nie potwierdza traktowania przez ten nurt tradycji jako bytu martwego. Jest wewnętrzną sprzecznością, nie o charakterze dialektycznym, że teoretyk wspólnotowej etyki cnót w tak samotniczy sposób prowadzi swoją myśl. Obserwacja ta może w czytelniku dzieła Alasdaira MacIntyre'a jedynie wzmocnić potrzebę samodzielnego stosunku do lektury. Dla takiego czytelnika dzieło Alasdaira MacIntyre'a będzie jednakże – sędzę – dziełem w wielu fragmentach niezwykle pobudzającym, w szczególności jeżeli ten czytelnik okazuje żywe zainteresowanie wspólnotowym wymiarem egzystencji człowieka.

Rozdział IV

Komunitaryści: Sandel, Walzer, Taylor, Etzioni

Amerykański komunitaryzm

Termin „komunitaryzm” (ang. *communitarianism*, od łac. *communitas* – „wspólnota”) uformował się w gronie amerykańskich akademickich filozofów politycznych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Hasłem tym posługują się amerykańscy profesorowie Michael Sandel z Uniwersytetu Harvarda w Cambridge, Massachusetts, Michael Walzer z Institute for Advanced Studies w Princeton, Amitai Etzioni z Uniwersytetu George’a Washingtona, kanadyjski profesor Charles Taylor z Uniwersytetu McGill w Montrealu. W gronie tym wymieniany jest również Alasdair MacIntyre, choć sam szyldu komunitaryzmu nie używa. Z kręgu filozofów europejskich hasło komunitaryzmu wspiera intensywnie David Miller z Nuffield College w Oxfordzie. Idea komunitaryzmu zrodziła się w reakcji na przesycenie kultury zachodniej liberalistycznym indywidualizmem. W kręgach akademickich reakcję tę w dużym stopniu sprowokowało ukazanie się w 1971 roku pracy filozofa Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*, która krystalizowała i jednoczyła dominujący nurt amerykańskiego liberalizmu. Najobszerniejszą i najbardziej szczegółową krytykę tej pracy z pozycji komunitarystycznych zawiera książka Michaela Sandela *Liberalizm and the Limits of Justice* [*Liberalizm i granice sprawiedliwości*] opublikowana w 1982 roku. Wystąpienie komunitarystów okazało się poruszyć bardzo żywotny problem kultury politycznej, ich debata z liberałami obecnie stała się centralną debatą amerykańskiej filozofii politycznej. Podjęcie problemu wspólnotowości przez komunitarystów spotkało się z dużym pozytywnym odzewem, nawet w łonie atakowanego obozu liberałów. To na ich uwagi, zostawiając na boku uwagi

libertarian, liberałowie zareagowali najżywiej, w wielu punktach pozytywnie je uwzględniając. Will Kymlicka, broniąc liberalizmu przed zarzutami komunitarystów, zarazem stwierdza: „Indywidualizm, który leży u podstaw liberalizmu, nie jest ceniony kosztem naszej społecznej natury lub przynależności do wspólnoty. Jest to indywidualizm, który harmonizuje, bardziej niż przeciwstawia się, z niepodważalną wagą dla nas naszego społecznego świata.” (K y m l i c k a 1991, s. 2–3). Sławny socjolog amerykański Daniel Bell, obserwator tej filozoficznej debaty, ukuł nawet termin „komunitaryzacja liberalizmu” (B e l l 1993, s. 8). Sam zresztą też wsparł idee komunitarystyczne w swojej pracy *Communitarianism and Its Critics* [*Komunitaryzm i jego krytycy*].

Przedmiotem naszej uwagi będzie akademicki komunitaryzm. Jest on ruchem o względnej, oczywiście, spoistości. Można jednak wyróżnić dominujące w, czy przynajmniej znaczące dla, całości tego ruchu cechy i motywy. Pierwszą taką cechą są obszary tradycji intelektualnej, do których przedstawiciele tego ruchu się odwołują. Dominuje tu wyraźnie postać Arystotelesa i jego filozofia istoty politycznej człowieka. Mielśmy okazję szczegółowo z tym się zaznajomić, omawiając filozofię MacIntyre’a. Do Arystotelesa odwołują się Taylor i Sandel. Drugim patronem, do którego odwołują się komunitaryści, jest Hegel, trzecim, zbiorowym – tradycja republikańska, a w szczególności tradycja konstytucyjna Stanów Zjednoczonych, wywodząca się bezpośrednio z działalności ojców założycieli.

Możemy więc w komunitaryzmie wyróżnić zabarwienie konserwatywne. Jako przykład zbieżności z konserwatywną polityką Sandel podaje poparcie komunitarystów dla działań skierowanych przeciw szerzeniu się pornografii (S a n d e l 1984, s. 6). Pornografię traktują jako zjawisko rozkładające wspólnoty rodzinne i lokalne. Na konserwatywne implikacje polityczne komunitaryzmu wskazuje profesor Uniwersytetu w Princeton Amy Gutmann. Za takie uważa ona szacunek do ustalonych tradycji, zwłaszcza lokalnych; uznanie tradycyjnej roli kobiety w rodzinie; pewien renesans idei patriotyzmu, jako znajdującej swoje miejsce obok równoległej kultury uniwersalnej; niechętny stosunek do swobody obyczajowej (G u t m a n n 1992, s. 121).

Znaczenie barwy konserwatywnej w nurcie komunitaryzmu jest jednak zdecydowanie drugorzędne, jeśli nie trzeciorzędne. Wszyscy komunitaryści deklarują zdecydowaną niechęć do szyldu i intelektualnej tradycji konserwatyzmu, do współczesnych amerykańskich przedstawicieli tego nurtu. Z o wiele większą intensywnością niż barwa konserwatywna zaznacza się w kręgach komunitarystów barwa lewicowa. Oddolne ruchy obywatelskie, kontrola kapitału przez państwo w celu ochrony interesów załóg, równość, przekształcenie państwa kapitalistycznego w państwo dobrobytu przez klasę robotniczą, socjalizm, inspiracja marksizmem – to hasła, które omawiane są intensywnie i obszernie w twórczości zasadniczej grupy komunitarystów; nie

wszystkie u wszystkich, ale tworzą one wyraźnie spójną atmosferę. Jedynie Alasdair MacIntyre jest tu wyjątkiem: w zasadniczym okresie twórczości inspiracja marksizmem jest u niego słaba, teoria praktyk wyraźnie sugeruje wybitną rolę elit.

Fakt, że komunitaryści podnosili znaczenie wspólnoty kosztem jednostki, zrodził podejrzenia o skłonności do totalitaryzmu. Podejrzenia te wzmocnione są pewnym zbliżeniem między komunitaryzmem i marksizmem. Podejrzenia utwierdza także pamięć o prężnych działaniach na rzecz spoistości wspólnot narodowych, które znamionowały faszyzm. Stephen Holmes, obrońca liberalizmu, zauważa nawet, że „zdumiewająco podobne są argumenty wytaczane przeciw liberalizmowi przez jednych i drugich [tj. komunitarystów i faszystów – P. S.]” (Holmes 1998, s. 31). Wyraźnie jednakże zauważam, że nasuwające się skojarzenia komunitaryzmu z totalitaryzmem mają zawsze postać bardzo słabą – są skojarzeniami tylko pewnych wątków, mają na celu zdyskredytowanie torów myśli komunitarystów przez pokazanie ich dalszych konsekwencji, nigdy nie są stwierdzeniem obecności atmosfery totalitarnej w pismach komunitarystów. To są naprawdę odległe skojarzenia, co zresztą zaznacza również sam Holmes. Tak jak nikomu nie przychodzi do głowy komunitarystów poważnie nazywać faszystami, tak samo nikt nie nazywa ich komunistami mimo etymologicznej bliskości tych terminów.

Przyczyną słabości oskarżeń komunitarystów o totalitaryzm jest niekwestionowalne zakorzenienie tychże komunitarystów w liberalnej kulturze politycznej (w wątkach innych niż indywidualistyczny). Okazuje się, że barwę lewicową w nurcie komunitaryzmu może równoważyć właśnie tylko barwa liberalna. Obiekt ataków komunitaryzmu – liberalizm, okazuje się atakowany od wewnątrz. Michael Walzer wplata ruch komunitarystyczny w rytm rozwoju kultury liberalnej, posługując się metaforą rytmicznie powracającej w kroju spodni mody na mankiety. Jak moda na mankiety, tak silne uczucia wspólnotowe powracają falami w liberalnym społeczeństwie (Walzer 1990, s. 6). Tymczasem liberalna kultura trwa niczym nie zagrożona, koryguje się tylko jej klimat.

Podobnie ujmuje problem Amy Gutmann. Jako dwie wzbierające fale wspólnotowych uczuć zestawia ona intelektualny komunitaryzm lat osiemdziesiątych i rewoltę kulturowo-obyczajową lat sześćdziesiątych. Podążymy za wskazówką pani profesor, nieco rozwijając skąpo skreślone przez nią porównanie. Hippiesowskie wspólnoty; wartość drugiego człowieka ponad wartością rzeczy, z czego wynikają porzucenie indywidualnej pogoni za pieniędzem, gotowość dzielenia się posiadanymi rzeczami oraz chęć wspólnego życia na bazie skromnego wspólnego majątku; więzi międzyludzkie czymś wyższym niż więzy polityczne; rozkwit małych wspólnot, atrofia patriotycznego przywiązania do wielkiej wspólnoty narodowej; wyzwolenie człowie-

ka spod presji pieniądza, mieszczańskich obyczajów, polityki po to, by zawiązywały się głębokie i prawdziwe więzy między ludźmi; równość, miłość, wolność, pokój; w nurcie politycznym inspiracja marksizmem (Marcuse) – to są cechy wspólnotowej rewolty lat sześćdziesiątych przeciw liberalnej kulturze mieszczańskiego społeczeństwa. W porównaniu z nimi lewicowy komunitaryzm lat osiemdziesiątych faktycznie wypada konserwatywnie. Gutman kończy swoje rozważania o ruchu intelektualnym lat osiemdziesiątych następująco: „Dlatego to, co jest wartościowe w wyzwaniu rzuconym przez komunitarystycznych krytyków, to nie dążenie do zastąpienia liberalnej sprawiedliwości, ale do jej udoskonalenia.” (Gutman 1992, s. 136).

Nurt komunitarystyczny lat osiemdziesiątych jest intelektualnym nurtem wyłącznie akademickim. Z uczuciem niedosytu stwierdza to Michael Walzer: „Renesans [republikanizmu – P. S.] – muszę powiedzieć – jest głównie akademicki; odmiennie niż inne wersje komunitaryzmu w czasach Deweya i naszych renesans ten nie ma żadnych zewnętrznych odniesień.” (Walzer 1990, s. 19). Znamienne, że spostrzeżenie to formułuje komunitarysta, którego twórczość i temperament pisarski są spośród tej grupy pisarzy najmocniej zakorzenione w realiach społecznych.

Sandel:

„ja” usytuowane i samoorganizacja społeczeństwa

Postacią, która najbardziej przyczyniła się do rozpropagowania hasła komunitaryzmu, jest profesor Uniwersytetu Harvarda w Cambridge, Massachusetts – Michael Sandel. Jego najważniejsze prace to:

- *Liberalism and the Limits of Justice* [*Liberalizm i granice sprawiedliwości*], 1982 – w pracy tej dokonuje, z pozycji komunitarystycznych, szczegółowej krytyki najbardziej wpływowych współczesnych amerykańskich koncepcji liberalnych Johna Rawlsa, Roberta Nozicka i Ronalda Dworkina;
- *Liberalism and Its Critics* [*Liberalizm i jego krytycy*], 1984 – jest to redagowany przez Sandela zbiór artykułów autorstwa najbardziej wpływowych postaci obu dyskutujących obozów; Sandel zwiera szeregi komunitarystów, pozyskując ich udział w redagowanym przez siebie zbiorze;
- *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* [*Niezadowolenie demokracji. Ameryka w poszukiwaniu publicznej filozofii*], 1996 – publikacja ta zawiera analizę idei politycznych w życiu publicznym Stanów Zjednoczonych od momentu niepodległości; punktem wyj-

ścią tej pracy jest uznanie, że obecnie „amerykańska polityka straciła swój obywatelski głos” (z obwoluty pracy), że zarówno liberałowie, jak i konserwatyści stracili moc inspirowania aktywności obywatelskiej; przegląd amerykańskiej politycznej i konstytucyjnej tradycji ma pomóc Sandelowi w zadaniu rewitalizacji obywatelskiego zaangażowania i samorządności.

Sandel w swojej politycznej filozofii pragnie przesunąć uwagę kultury amerykańskiej, i w ogóle zachodniej, w stronę „Arystotelesa, Hegla i republikańskiej obywatelskiej tradycji” (Sandel 1984, s. 7). W teorii Sandela odnajdujemy wiele pojęć i charakterystycznych ujęć znanych już nam z analizy dzieła MacIntyre’a. Przede wszystkim więc znajduje się tam nawiązujące do filozofii Arystotelesa pojęcie *telos* – celu, ukierunkowania działalności człowieka. Pojęcie to Sandel traktuje jako składnik tożsamości człowieka: nie można opisywać człowieka bez celów, do których dąży; jakie mamy cele, tacy jesteśmy. Przeciwnie ujęcie osobowości Sandel znajduje w tekstach Johna Rawlsa. Rawlsowskie „ja” jest podmiotem „stojącym zawsze w pewnym dystansie od swoich interesów, dążeń. [...] Żadne moje oddanie nie dotyczy mnie tak głęboko, żebym nie mógł rozumieć siebie bez niego. Żadna zmiana celów życiowych i planów nie może zachwiać mną na tyle, by zniszczyć rysy mojej tożsamości.” (Sandel 1982, s. 62).

Takie rozumienie osobowości człowieka prowadzi do indywidualizmu. Indywidualizm ten jest nieprzezwycięzalny nawet mimo gestów i intencji uznania znaczącej roli wspólnoty w życiu człowieka. Gesty mające takie intencje Rawls czyni. Odżegnuje się on od „instrumentalnej koncepcji wspólnoty”, w której wspólnota jest tylko instrumentem służącym jednostce do osiągania jej indywidualnych celów. Rawls zauważa zjawisko „podzielania przez jednostki ostatecznych celów wspólnoty”, uznawania kooperacji za dobro samo w sobie, gotowości do poświęcenia dla wspólnoty i innych ludzi. Takie związki jednostki ze wspólnotą – twierdzi Rawls – występują, mają charakter „związków uczucia”. Nie są one jednakże i nie mogą być wymagane przez społeczeństwo, nie mogą być „wymogiem sprawiedliwości”. Są dobrowolnymi związkami uczucia jednostek.

Wyznaną przez Rawlsa koncepcję wspólnoty Sandel nazywa „sentymentalną koncepcją wspólnoty”. Ma ona – zdaniem Sandela – ciągle charakter indywidualistyczny. W koncepcji tej „dobro wspólnoty [...] nie może przekroczyć poziomu motywacji i przejść do samego podmiotu motywacji” (Sandel 1982, s. 149). Określenie „jednostka” – „podmiot motywacji” w swej treści nie zawiera dobra wspólnoty, jednostka może je (ale nie musi go) przyjmować z zewnątrz jako cel. Jest to konsekwencja Rawlsowskiego uznania „pierwszeństwa »ja« nad celami »ja«”. Rawlsowska jednostka, nawet uczuciowo oddana wspólnocie, pozostaje niezależnym bytem. Z własnego, niezależnego wnętrza podejmuje ewentualnie decyzje o związku uczuciowym ze wspólnotą, tak jak przyjmuje ewentualne cele swego działania.

Sandel odrzuca liberalistyczne „nieskrępowane »ja«”, w jego miejsce przywraca pojmowanie przez człowieka swego „ja” jako „»ja« usytuowanego”. Zdaniem Sandela dopiero „konstytutywna koncepcja wspólnoty” w pełni ujmuje relację między jednostką a wspólnotą. W koncepcji tej dla jednostek, wchodzących w skład wspólnoty, „wspólnota opisuje nie tylko to, co one *mają* jako stowarzyszeni obywatele, ale także to, kim one *są*, nie relację, którą wybierają (jak w dobrowolnym stowarzyszeniu), ale przywiązanie, które odkrywają, nie tylko atrybut, ale konstytutywny element ich tożsamości.” (Sandel 1982, s. 150).

Sandel wprowadza termin „działanie w kognitywnym sensie” (łac. *cognitio* – „poznanie”) jako termin szerszy niż „działanie w woluntarystycznym sensie”. Działanie jednostki „polega w mniejszym stopniu na mobilizowaniu woli, a w większym na szukaniu samorozumienia” (Sandel 1982, s. 153). Jednostka nie zna siebie w pełni, swego „ja”, ciągle z czasem zmieniającego się. To zmieniające się „ja” jest konstytuowane przez życie jednostki, jej egzystencję, w tym – jej egzystencję w różnych wspólnotach, ma charakter empiryczny (Sandel 1982, s. 62), a nie transcendentálny. Przywiązanie jednostki do wspólnoty wynika z egzystencji jednostki w tej wspólnotcie, faktu tego jednostka nawet nie musi sobie w pełni uświadamiać: przywiązanie do wspólnoty jednostka może sobie uświadomić na przykład dopiero po opuszczeniu wspólnoty. W takim przypadku wyraźnie widoczne jest, że przywiązanie do wspólnoty nie było przedmiotem decyzji jednostki. Działaniu w sensie kognitywnym, czyli polegającemu na szukaniu samorozumienia przez czyny, towarzyszy „etyka kognitywna” (Sandel 1982, s. 175), to znaczy etyka, której zasady człowiek poznaje dopiero w trakcie dokonywania czynów. Działaniu pojmowanemu tylko jako wyraz arbitralnej woli towarzyszy „etyka woluntarystyczna”, czyli etyka, której zasady są znane, a jej zadanie polega na mobilizowaniu woli człowieka do kierowania się tymi zasadami. Kulminację etyki woluntarystycznej stanowi etyka Kanta, do której liberałowie chętnie się odwołują. W ujęciu Sandela etyka woluntarystyczna jest etyką płytką, bo opiera się na racjonalistycznie przyjętych zasadach. Etyka kognitywna swoją głębię zawdzięcza opieraniu się na empirii. Niezwykle istotnym dla etyki składnikiem ludzkiej empirii są formułowane przez człowieka cele. W formułowaniu i dążeniu do celów zawiera się wysiłek, jaki wkłada człowiek w poszukiwania moralnego kompasu dla swojego życia.

Drugim, po terminie *telos*, znanym nam z filozofii MacIntyre’a pojęciem, a konstytutywnym dla stanowiska Sandela jest termin „dobro” (*the good*). Dobro pozostaje w bliskim związku z omówionym pojęciem celu. Dobro jest empirycznym obiektem lub stanem, który człowiek uznaje za wartościowy. Dobro najczęściej bywa osiąganę w wyniku celowych działań, choć może też zostać osiągnięte przypadkiem. Pojęcie „dobro” jest skonstrastowane

z pojęciem „prawo” (w sensie „uprawnienia” – angielskie *the right*) i wysunięte zdecydowanie przed owo pojęcie. Zasadnicze rysy ludzkich problemów moralnych są wyznaczane zjawiskami związanymi z dążeniem do określonych dóbr, a nie zjawiskami, które mają związek z respektowaniem czy nierespektowaniem czyichś praw.

Przeciwna wizja roli dóbr i praw zarysowuje się w Rawlsowskim liberalizmie. Ontologicznym zapleczem tej myśli jest – według słów Sandela – „świat pozbawiony *telos*, taki jaki uznawała siedemnastowieczna nauka i filozofia” (Sandel 1982, s. 175). Świat ten jest natomiast wyposażony w prawa natury. Wprawdzie w liberalnej wizji Rawlsa, idącej Kantowskim torem, prawa natury nie obejmują ludzkiej moralności, jednakże pojawiają się „prawa moralne”, których charakter w istocie wykazuje podobieństwo do praw natury. Prawa moralne Rawls pojmuje jako „konstrukcje” jednostek: jednostki w drodze indywidualnego rozumowania odkrywają uniwersalne zasady, prawa już nie jednostkowego, ale gatunkowego, ogólnoludzkiego rozumu (*nous*). W tym sensie jednostki działają jako noumenalne „ja”. Prawa gatunkowego rozumu, prawa moralne zyskują uniwersalny, ponadjednostkowy, ponadwspólnotowy i ponadhistoryczny charakter – należą do praw natury ludzkiego gatunkowego umysłu. Sandel spostrzega, że w teorii Rawlsa „zasady, które konstruujemy jako noumenalne »ja«, ograniczają cele, które wybieramy jako indywidualne »ja«, ale tych celów nie determinują. Odzwierciedla się tu pierwszeństwo prawa nad dobrem.” (Sandel 1982, s. 177).

W kilku zdaniach spróbuję przybliżyć sens przytoczonych, bardzo skondensowanych stwierdzeń Sandela. W teorii Rawlsa i tradycji kantowskiej prawa moralne (zasady, które konstruujemy jako noumenalne „ja”) są elementami o najwyższym statusie epistemologicznym, są powszechne i nieprzekraczalne przez ludzki rozum. Dobra, jako stany empiryczne, są czymś przypadkowym, niekoniecznym. Chcąc budować teorię moralności – uważa Rawls za Kantem – musimy oprzeć się w pierwszej kolejności na prawach, tylko ich znajomość może uporządkować świadomość etyczną.

Oparcie się na powszechnych prawach było dla liberalizmu narzędziem uwalniającym jednostki od despotcji lokalnych zbiorowości. Sandel jednak formułuje negatywną opinię o efektach wyzwoleniczych liberalizmu: „[...] deontologiczne »ja« [»ja«] podporządkowujące się obowiązкови posłuszeństwa wobec zasad moralnych; gr. *deon* – „obowiązek” – P. S.], pozbawione wszystkich możliwych więzi, jest mniej wyzwolone, a bardziej pozbawione mocy [...]” (Sandel 1982, s. 178). Więzi, o których braku mowa, to więzi z konkretnymi ludźmi, konkretnymi wspólnotami, konkretnymi celami działania. „Ja” związane z zasadami, a nie konkretną rzeczywistością jest – według Sandela – osobą „całkowicie pozbawioną charakteru, bez moralnej głębi.” (Sandel 1982, s. 179). Pozytywne intencje liberalizmu co do społecznego nastawienia jednostek Sandel opiniuje sformułowaniem: „Nie

egości, ale obcy, czasami dobroczynni, stanowią grono obywateli deontologicznej republiki [...].” (Sandel 1982, s. 183). Obcy, bo w istocie każdy pojmując siebie jako świat sam w sobie, istniejący sam z siebie i sam dla siebie.

Tak więc jednostka jest – według Sandela – konstytuowana przez cele, które wybiera, i wspólnoty, do których należy i w których te cele realizuje. To samo dotyczy zasad sprawiedliwości – konstruują je wspólnoty, podejmujące się dążenia do określonych celów w określony, uznawany za sprawiedliwy sposób. Zasady sprawiedliwości znajdują „granice” swojej stosowalności we wspólnotach (pojęcie użyte w tytule książki Sandela *Liberalizm i granice sprawiedliwości*). Abstrakcyjne zasady sprawiedliwości muszą ustąpić empirycznemu doświadczeniu przez wspólnoty trudów dążenia do celów.

*
* *

O ile praca *Liberalism and the Limits of Justice* stanowi analizę wspólnotowości od wewnątrz, z perspektywy jednostek w niej uczestniczących, to praca *Democracy's Discontent...* jest analizą tego zjawiska od zewnątrz, z perspektywy struktury wspólnot współczesnego społeczeństwa, głównie amerykańskiego. W ogromnej skali i złożoności współczesnego społeczeństwa załamaniu ulega tradycja republikańska od Arystotelesa do Jeffersona, opierająca się na społeczeństwach mniejszych rozmiarów. Sandel postuluje „pluralistyczną wersję republikańskiej polityki” (Sandel 1996, s. 347), nawiązującą do myśli Tocqueville’a. Wersja ta rozszerza wersję Tocqueville’a, wprowadzając element specyficzny dla czasów dzisiejszych: formującą się warstwę organizacji globalnych. Pluralizm Sandela polega na idei rozproszenia władzy, obecnie w przytłaczającym stopniu skupionej w państwie narodowym, w górę i w dół z obecnego miejsca jej przesadnego skupienia: „Najbardziej obiecującą alternatywą dla suwerennego państwa jest [...] wielość wspólnot i politycznych ciał – niektórych bardziej, niektórych mniej rozległych niż narody – pomiędzy którymi suwerenność jest rozproszona. Państwo narodowe nie musi całkowicie zniknąć, jedynie musi odstąpić od swych pretensji do wyłącznego posiadania suwerennej władzy i bycia pierwszym obiektem politycznego przywiązania. Różne formy politycznego stowarzyszenia zarządzałyby różnymi sferami życia i angażowałyby różne aspekty naszych tożsamości.” (Sandel 1996, s. 345). Powstawanie ciał politycznych ponadnarodowych jest konieczne, aby zrównoważyć powstawanie ponadnarodowych ciał ekonomicznych i nie dopuścić do ich dyktatu. W odpowiedzi na zagrożenie dyktatem formujących się ponadnarodowych ciał ekonomicznych powstaje w Stanach Zjednoczonych nurt kosmopolitycz-

ny, do którego ustosunkowuje się Sandel. Zwolennicy owego nurtu kosmopolitycznego postulują formowanie ponadnarodowych ciał politycznych wspieranych rozwojem „globalnej społeczności obywatelskiej”, wzmacnianiem poczucia związku z całą ludzkością. Przedstawicielką tego nurtu jest amerykańska filozof Martha Nussbaum. Pozytywnie odnosząc się do intencji tego ruchu, Sandel postrzega istotny brak w jego koncepcji. Już państwo narodowe ma kłopoty z utrzymaniem poczucia oddania i utożsamienia się obywateli z jego interesem. Formowanie poczucia „obywatelstwa świata” będzie napotykało kłopoty spotęgowane o skalę wielkości nowego, postulowanego obiektu przywiązania. Poczucie lojalności ludzi rodzi się w mniejszych wspólnotach. Większe całości będą w stanie pozyskiwać przywiązanie ludzi nie bezpośrednio, ale pośrednio, wzmacniając ich przywiązanie do mniejszych struktur, przyzwyczajając do respektowania tych struktur i budowania swego makrodziałania tylko na podstawie autonomicznych struktur pośrednich. „Nadzieja na samorząd leży nie w przesunięciu suwerenności, ale w jej rozproszeniu.” (Sandel 1996, s. 345).

Sandel jest świadom trudności drogi, którą proponuje. Rozproszenie suwerenności grozi pęknięciami w społeczeństwie i formowaniem się antagonyzujących ośrodków, ponownie dążących do skupienia tej suwerenności – każdy w swoim łonie. „Dwuznaczność związana z podzieloną suwerennością” (Sandel 1996, s. 350) wywoływać może reakcję w postaci tendencji do separujących się „fundamentalizmów” – silnych, jednoznacznych lojalności wobec takiej czy innej wspólnoty, przy odrzuceniu skomplikowanej współlojalności wobec innych wspólnot. Ośrodkami fundamentalistycznej lojalności mogą być na powrót państwa narodowe, a także ciała ponadnarodowe, korporacje ekonomiczne, ruchy religijne, ekologiczne itd. Niebezpieczeństwem z przeciwnej strony jest dryfowanie obywatelskiego „ja” w stronę „bezkształtnego, zmiennego »ja« bez historii, niezdolnego spleść szeregu nici swej tożsamości w spójną całość.” (Sandel 1996, s. 350).

Teoria „bezkształtności” sama narażona jest na bezkształtność. Sandel cnotę obywatelską naszych czasów definiuje ogólnikowo jako „zdolność negocjowania naszej drogi między czasami zachodzącymi na siebie, czasami sprzecznymi zobowiązaniami” (Sandel 1996, s. 350). Nie chcę tu bynajmniej tej wizji dyskredytować. Przeciwnie, wydaje mi się ona logiczną koniecznością kształtującego się współcześnie życia społecznego. Konkretnym rysem tej wizji jest postulat osłabienia dotychczasowej pozycji państwa narodowego w sieci społecznych powiązań i lojalności. To, co miałoby nastąpić po spełnieniu tego postulatu, Sandel pozostawia w mgłę przyszłości. I wydaje się to jego intelektualną uczciwością. Zgodnie z obecnym w jego myśleniu nastawieniem empirycznym, konkretniejsze kształty pluralistycznego społeczeństwa republikańskiego będziemy mogli zobaczyć dopiero, gdy empirycznie zaczniemy takie społeczeństwo tworzyć.

Sandel przeciwstawia się liberalnej wizji społeczeństwa, w której „sztuka formowania państwa nie wymaga już sztuki formowania duszy, z wyjątkiem niewielkiej domeny.” (Sandel 1996, s. 321). Postuluje „polityczny dyskurs wywołujący moralny rezonans”, „życie publiczne, które ma głębsze znaczenie”, pisze o „moralnej energii demokratycznego życia” (Sandel 1996, s. 322–323). To właśnie reakcją na brak elementu moralnego we współczesnym liberalnym społeczeństwie są zjawiska fundamentalizmu, nietolerancyjnego moralizmu. Właściwy, wyważony moralizm jest niezbędnym spoiwem wspólnot. Moralizm, wspólnotowość, tradycja republikańska, inspiracja myślą Tocqueville’a – elementy te zdają się zbliżać Sandela do myśli konserwatywnej. Jednakże on tego pokrewieństwa wcale nie pielęgnuje. Ilekroć pojawia się w tekście Sandela wzmianka o konserwatyzmie czy konserwatystach – zawsze w celu odcięcia się od tego nurtu. Faktycznie, istnieje ważny punkt, w którym drogi Sandela i konserwatyzmu zdecydowanie się rozchodzą.

Punktem tym jest wyraźna lewicowość Michaela Sandela. Patrząc na piramidę społeczną, harwardzki profesor nadzieje lokuje w pierwszej kolejności w najszerszej podstawie tej piramidy, poniżej której jest już tylko zwężająca się znowu warstwa marginesu społecznego. Sandel widzi potrzebę przywrócenia moralnego wymiaru życiu politycznemu i publicznemu. Ale niechętny jest moralizatorskiej postawie konserwatywnych republikanów, którzy – jego zdaniem – chcą formować grono obywatelskie w drodze bądź ekskluzywności (na przykład według kryterium majątkowego), bądź w warunkach demokratycznych w drodze „przymusowego formowania duszy” (Sandel 1996, s. 319) szerokich rzesz przyszłych obywateli, posługując się w tym celu machiną propagandową i edukacyjną. Ale – zdaniem autora – „obywatelski wątek wolności nie musi być koniecznie ekskluzywny lub wspierający się na przymusie. Może on czasami znaleźć demokratyczny, pluralistyczny wyraz.” (Sandel 1996, s. 321). Ośrodkami „kształtującymi cnotę obywatelską” nie byłyby elity sprawujące władzę demokratyczną ani elity kulturotwórcze, lecz demokratyczne masy. Sandel w tym kontekście pisze o funkcjonujących w Stanach Zjednoczonych od lat sześćdziesiątych bieżącego wieku Korporacjach Rozwoju Wspólnoty (Community Development Corporations). Są to „nienastawione na zys korporacje, zaprojektowane, aby dać wspólnotom o małych dochodach głos w kształtowaniu swych ekonomicznych losów.” (Sandel 1996, s. 333). Zadaniem tych korporacji jest pomoc w powstawaniu nowych firm, organizowanie kursów zawodowych, wspieranie budownictwa mieszkaniowego itd. Korporacjami tymi zarządzają miejscowi mieszkańcy i wiodący biznesmeni. Są one alternatywą dla rządowych programów na wielką skalę. Ważny jest cel tych korporacji – dobro wspólnot o małych dochodach, choć określenie „wiodący biznesmeni” łączy się jeszcze z elitarnością. Od owego cienia konserwatywnej

elitarności Sandel jednakże uwalnia się następnymi sformułowaniami. „Jeżeli lokalne rządy i instytucje samorządu miejskiego – pisze on – nie są już adekwatnymi arenami dla idei republikańskiego obywatelstwa, musimy szukać takich aren wśród instytucji społeczeństwa obywatelskiego – w szkołach i miejscach pracy, kościołach i synagogach, związkach zawodowych i ruchach społecznych.” (Sandel 1996, s. 348). Konkretniej zatem: w szkolnych komitetach rodzicielskich, grupach pracowniczych, kołach parafialnych, ruchach ekologicznych. W tym kontekście Sandel cytuje słowa Martina Luthera Kinga o zamianie getta w szkołę, rogu ulicy w forum obywatelskie, gospodyń domowych i pracowników w uczestników demonstracji, głosujących obywateli i działaczy politycznych (Sandel 1996, s. 349). Kultura moralna, której intensywniejszą obecność postuluje Sandel, ma wypływać ze wspólnotowego życia na dole piramidy społecznej.

Sandela „moralny i polityczny projekt rewitalizacji obywatelskich, republikańskich możliwości” (Sandel 1984, s. 7), oparty na potencjale zawartym we wspólnotach z podstawy piramidy społecznej, budzi szacunek. Kiedy myśl społeczna podejmuje temat zwykłego człowieka w jego małych sprawach, zdaje się właśnie wtedy podejmować zadanie najgłębszej, najpotężniejszych rozmiarów reformy społeczeństwa. Zmiana toru życia zwykłego człowieka wydaje się zadaniem nie dla ideologów i polityków, lecz dla historii. Tak trudno jest poruszyć małego, zwykłego człowieka. Sandel podejmuje się tego zadania godnego filozofa.

Podjęcie się wszakże owego zadania w tak radykalnie lewicowy sposób zdaje mi się grzeszyć jednostronnością i w rezultacie – głęboką słabością. Warstwy podstawowe społeczeństwa są bardzo energochłonne. Skierowanie na nie zasadniczej części energii jakiegoś programu naprawczego może dać rezultaty zniechęcająco małe dla całości społeczeństwa. Bardziej ekonomiczne wydaje mi się nakierowanie tej energii na elity. Elity, jakie wykształcają się w społeczeństwie, nie zdają się wyłącznie pasożytniczymi grupami silnych i obrotnych ludzi, wyzyskujących pracę i nierozzgarnięcie szerokich mas. Pasożytnictwo, wyzysk i cynizm są chorobami, w które elity są ciągle skłonne popadać, ale tylko chorobami, nie cechami istotowymi elit. Elity społeczne są naturalnymi „drożdżami” rozwoju społecznego organizmu, to one mają największy potencjał wpływu na masy społeczeństwa. To one są katalizatorem formowania się i życia wspólnot. Sądzę, że program „rewitalizacji republikańskich możliwości” powinien w pierwszej kolejności być skierowany do elit.

Zwrot Sandela ku wspólnotom z podstawy społeczeństwa, ku ludziom o najniższych dochodach, nieufność wobec kręgów lokalnej i centralnej władzy kontrastują ze zdecydowanym elitaryzmem tego intelektualisty na innym polu. Sandel jest intelektualistą posługującym się bardzo wyrafinowanym językiem i podejmującym wyrafinowane problemy. W dyskusji z Johnem

Rawlsem staje wprawdzie w opozycji do jego stanowiska, ale w obszarze wybranym przez Rawlsa. Jest to obszar bardzo abstrakcyjnej analizy istoty sprawiedliwości społecznej i w tym kontekście istoty człowieka jako jednostki. Sandel przeczy stwierdzeniom Rawlsa, ale wspólnie z nim odwraca się od atmosfery życia oraz problemów realnych ludzi i społeczności. Dyskusja Sandela z Rawlsem, nawet jej przystępne streszczenie, może zainteresować tylko bardzo wąski krąg zawodowych intelektualistów, głęboko zanurzonych w filozoficzne lektury. Ten hiperelitaryzm kręgu rozmówców nie może pozostać bez wpływu na szerokość spojrzenia na rzeczywistość. Formułowane w języku tego kręgu tezy o szczególnej wartości zwykłego, prostego człowieka są samośmieszającym się paradoksem.

W drugiej swej pracy – *Democracy's Discontent...*, Sandel jednak wykracza już poza Rawlowski krąg abstrakcyjnego modelu społeczeństwa i jednostki oraz hermetyczność rozważań nad nim. W książce tej operuje szerokim materiałem, na który składają się wypowiedzi polityków, stwierdzenia zawarte w najważniejszych dokumentach historii politycznej Stanów Zjednoczonych, opisy wielu zjawisk ekonomicznych. Ta wysoce erudycyjna praca, oparta na szerokiej podstawie empirycznej, zdolna jest nawiązać kontakt ze znacznie szerszym kręgiem czytelników niż praca poprzednia. Opowiada ona o wspólnotach w szkołach, parafiach, zakładach pracy. Takie radykalne wykroczenie poza elitarność stylu poprzedniej książki Sandela jest zaskoczeniem. Wątpliwości budzi nie szczerość deklaracji Sandela, lecz ich dojrzałość. Czy głęboko zanurzony w abstrakcyjnych dylematach filozofii politycznej harwardzki profesor dobrze wczuwa się w ducha, możliwości i ograniczenia życia społecznego na jego podstawowym poziomie? Czy wyrafinowany analityk filozoficznych pojęć nie popada w naiwną idealizację zwykłego człowieka i wspólnot, które on tworzy? Sądzę, że w tym przypadku tak jest.

Za bardzo pouczające i uwrażliwiające w tym względzie uważam spojrzenie Bronisława Łagowskiego. Atakuje on mit pokrzywdzonych dołów społecznych: „Wolno poddawać krytyce i metodycznemu zawstydzaniu polityków, intelektualistów, księży, a przede wszystkim biznesmenów, nigdy jednak i pod żadnym pozorem niczego nie wolno wymagać od tych, którzy z tytułu rzeczywistego lub umownego ubóstwa biorą pieniądze zapracowane przez innych. [...] Spekulujący ubóstwem podopieczni państwa socjalnego, nie czując na sobie krytycznego spojrzenia ani podatników, ani moralistów, zaczynają wierzyć, że to oni stanowią sól tej ziemi.” (Łagowski 1997, s. 147). Tymczasem egzystencja, a zwłaszcza ta na wysokim poziomie cywilizacyjnym, wymaga żmudnej i systematycznej dyscypliny życiowej, energii, odważnej aktywności, trzymania się dalekosiężnych planów i surowego realizmu ekonomicznego. Uznając głęboko ten fakt, Łagowski wyciąga surową konsekwencję: „[...] ludowładztwo nie jest zdolne do zachowania

rozsądku w traktowaniu spraw gospodarczych [...]” (Łagowski 1994, s. 67). „Nic wartościowego nie może się dokonać w społeczeństwie bez udziału elit” (Łagowski 1997, s. 124) – kontynuuje myśl krakowski profesor. Zadaniem elit i państwa jest „obrona tych wartości, których nie uznają masy” (Łagowski 1997, s. 135), obrona cywilizacji. Otwarte uznanie tego konfliktu z masami świadczy o mądrej odwadze krakowskiego profesora. Odwagę tę można by uzupełnić jeszcze elementem życzliwości. Moc moralna „idei pokrzywdzonych mas”, choćby one w istocie w określonym stopniu same siebie krzywdziły, nie jest dziełem przypadku. Można i należy obalać roszczeniową skuteczność tej idei, ale pod warunkiem, że elity nie tracą serca nawet do „leniwej, rozluzowanej tłuszczy, tanim (lub żadnym) kosztem z tych [wypracowanych przez społeczeństwo – P. S.] bogactw korzystającej” (Łagowski 1994, s. 141) – że posłużę się tu mocnymi słowami Łagowskiego. Taka jest dodatkowa trudność obrony elitarniej cywilizacji.

Możemy teraz powrócić do Michaela Sandela. W świetle poczynionych uwag jego program społeczny, tak radykalnie nakierowany na najniższe zarabiających, jawi się jako naiwność elitarnego intelektualisty akademickiego. Ale ta krytyczna uwaga zawiera w sobie jednocześnie uznanie dla amerykańskiego filozofa. Jeżeli profesora filozofii stać na naiwność, to znaczy: stać go na odwagę autentycznego poszukiwania prawdy i stać go na ludzką wrażliwość. Im kunszt filozoficzny jest bardziej zaawansowany, tym autentyzm poszukiwania prawdy i odwaga okazania wrażliwości stają się trudniejsze.

Walzer – liberalny socjalista

Drugą postacią, która przyczyniła się do rozpowszechnienia hasła komunitaryzmu, jest profesor – również Uniwersytetu Harvarda, a następnie The Institute for Advanced Studies w Princeton – Michael Walzer.

Teorię jego przenika silny wspólnotowy temperament: „Indywidualna wolność jest bez znaczenia, póki nie zostanie wcielona w konkretne formy społecznego życia.” (Walzer 1980, s. 12). O wspólnotowym, a nie indywidualnym charakterze ludzkiego życia decydują twarde wymogi egzystencji: „Szukamy wspólnoty dla wiedzy i samozarządzania.” (Walzer 1980, s. 13).

W głośnym artykule *The Communitarian Critique of Liberalism* [Komunitarystyczna krytyka liberalizmu] z 1990 roku Walzer z przenikliwym realizmem określa pozycję komunitaryzmu względem liberalizmu. Przy całym

krytycyzmie wobec osłabiającej życie grupowe liberalistycznej kultury stwierdza: „Język indywidualnych praw – dobrowolnego stowarzyszenia, pluralizmu, tolerancji, separacji, prywatności, wolności słowa, otwarcia kariery dla talentów i tak dalej – jest po prostu nie do uniknięcia. Kto z nas poważnie chce uciec od niego?” (Walzer 1990, s. 14).

Ten, w takim razie wewnętrzny, krytycyzm liberalizmu jest bardzo mocny. „Pewnego dnia, być może, nastąpi większa transformacja” (Walzer 1990, s. 6), wyprowadzająca kulturę zachodnią poza ramy liberalizmu. Takie oczekiwania stanowią fundament postawy Walzera. Fundament ten nawet bardzo mocno opiera się na ideach i terminologii obcej liberalizmowi. Znamienny jest już sam tytuł pracy Walzera z 1980 roku: *Radical Principles* [Radikalne zasady]. W książce tej autor deklaruje się jako socjalista, który wprowadzie docenia socjalne osiągnięcia państwa dobrobytu, ale patrzy zdecydowanie dalej: „[Państwo dobrobytu – P. S.] przenosi nas poza klasyczne struktury społeczeństwa burżuazyjnego, ale jeszcze nie do społeczeństwa socjalistycznego. Tak więc osiedliśmy na gruncie pomiędzy dwoma teoretycznymi wizjami.” (Walzer 1980, s. 9). Popularne we współczesnej zachodniej kulturze politycznej hasło demokracji amerykański filozof odrywa od związku z kapitalizmem: „[...] demokracja i socjalizm to to samo.” (Walzer 1980, s. 17). W kierunku socjalizmu mają pójść przemiany stosunków własnościowych: „Gdzie własność prywatna jest nieodpowiednia albo niesprawiedliwa, miejsce jej zajmuje własność komunalna.” (Walzer 1980, s. 11). W deklarowaniu swego socjalizmu profesor z Princeton nie boi się zbliżeń z marksizmem: „Marksistowska teoria konfliktu klasowego zawsze wydawała mi się najbardziej przekonująca.” (Walzer 1980, s. 4). Choć – jak można się spodziewać – teoria ta nie jest już dla niego przekonująca w odniesieniu do współczesnych społeczeństw zachodnich. W społeczeństwach tych „robotnicy zdołali wywalczyć dla siebie dostęp do burżuazyjnego państwa, które przekształcili w państwo dobrobytu.” (Walzer 1980, s. 5).

Drugą podstawową i energicznie wykorzystywaną ideą jest dla Walzera idea równości. „Tylko demokratyczna i egalitarna wspólnota może satysfakcjonować wyzwolonych mężczyzn i kobiety.” (Walzer 1980, s. 13) – stwierdza filozof. Idea równości jest tytułową ideą jego publikacji z 1983 roku – *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* [Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości]. W pracy tej amerykański filozof kreśli oryginalny obraz postulowanej struktury społeczeństwa pluralistycznego i egalitarnego. Wyróżnia odrębne sfery cyrkulacji dóbr określonego rodzaju, na przykład sferę pieniądza, sferę edukacji, opieki zdrowotnej, polityki (dobrem jest tu pozycja polityczna). Kluczowe znaczenie ma dla Walzera zachowanie odrębności tych sfer: dominująca pozycja danej osoby w jednej sferze nie powinna być powodem do uprzywilejowania jej w innej sferze. Na przykład, wysoko postawiony polityk nie powinien z tego

tytułu uzyskiwać żadnych przywilejów w sferze opieki zdrowotnej, edukacji dzieci, prowadzenia przedsiębiorstwa po zakończeniu kariery politycznej. Niesprawiedliwość i powodowane nią nierówności w społeczeństwie kapitalistycznym wynikają – zdaniem socjalisty z Princeton – nie tyle z nierównego podziału pieniędzy, ile z braku autonomii różnych sfer dóbr, z dominacji pośród nich sfery pieniądza. Owa dominacja polega na tym, że właściciel pieniędzy ma uprzywilejowany dostęp do dóbr we wszelkich innych sferach.

Równość uzyskaną w wyniku wyrównania dochodów pieniężnych Walzer nazywa „prostą równością” (*simple equality*). Jego teoria nie zmierza do tego naiwnego i nie do przyjęcia przez amerykańskie społeczeństwo celu. Amerykański socjalista proponuje „równość złożoną” (*complex equality*), opierającą się na autonomii (pluralizmie) różnych sfer wartości. „Chociaż będzie wiele małych nierówności [w poszczególnych sferach – P. S.], nierówności nie będą zwielokrotnione w procesie konwersji [dobra z jednej sfery na dobro z innej, na przykład pozycji politycznej na możliwości ochrony zdrowia – P. S.]. Nierówności nie będą także sumowały się przez różne dobra, ponieważ autonomia dystrybucji będzie prowadziła do wytwarzania różnorodności lokalnych monopolii, znajdujących się w posiadaniu różnych grup mężczyzn i kobiet.” (Walzer 1983, s. 17). Słaba pozycja w sferze pieniądza będzie więc mogła zostać zrekompensowana osiągnięciem lepszej pozycji w jakiejś innej sferze dystrybucji dóbr.

Walzera konstrukcja sfer sprawiedliwości, mimo swych szlachetnych intencji, razi sztucznością. I szlachetność intencji, i sztuczność postulowanej rzeczywistości zdają się częstszymi cechami myśli socjalistycznej. Niewątpliwie różne sfery dóbr mają swoją autonomię. Posiadacz majątku nie powinien mieć możliwości kupienia sobie tytułu naukowego. Ale problem walki z wdzieraniem się sfery pieniądza w zakres logiki innych sfer nie jest problemem nierówności społecznych, lecz problemem społecznej korupcji. A zlikwidowanie korupcji nie musi bynajmniej oznaczać zlikwidowania ani nierówności, ani innych form niesprawiedliwości. Walkę z „dominacją pieniądza” Walzer posunął do całkowitego wyrugowania pieniądza z pozostałych sfer. Jest to najczystszej wody humanistyczno-komunistyczna utopia w pluralistycznym przebraniu. Zostaje wprowadzicie zachowany pieniądz, ale zamknięty do jakiejś odrębnej „sfery pieniądza”, niby do rezerwatu.

Proponowanie komuś wysokiej pozycji w jakiejkolwiek sferze jako wyrównania niskiej pozycji finansowej jest nierealne, sztuczne i nieuczciwe. Pieniądz stanowi uzgodnione narzędzie dostępu do rezerwuaru społecznej energii. Bez pieniądza nie ma wytwarzania dóbr w żadnej sferze życia społecznego (przynajmniej na cywilizacyjnym poziomie), jak bez energii nie ma żadnej postaci ruchu. Nierealna ekwilibrystyka intelektualna Walzera ma prawo bytu tylko w atmosferze akademickiego izolacjonizmu od reszty

świata. Moja krytyka dotyczy niektórych fragmentów teorii amerykańskiego filozofa. Inne fragmenty zasługują – w moim przekonaniu – na pozytywną uwagę, uznanie i szacunek. Do nich zaliczam intelektualną wrażliwość na wspólnotowy wymiar ludzkiej egzystencji, lewicową wrażliwość na los klas niższych, intelektualny realizm łączenia komunitaryzmu z liberalizmem. Na uwagę zasługuje odwaga posługiwania się niepopularnym w Stanach Zjednoczonych hasłem socjalizmu. Odwaga taka, kiedy nie korzystamy z ochronnego parasola pojęć objętych szerszą zgodą, wystawia intelektualistę na godną zainteresowania próbę.

Taylor: indywidualizm – zawężeniem wizji ludzkiego życia

Podobny tor myśli cechuje kolejną ważną postać komunitaryzmu – Charles’a Taylora. Charles Taylor (ur. 1931) jest kanadyjskim filozofem, profesorem filozofii politycznej w Uniwersytecie McGilla w Montrealu i jednocześnie we francuskojęzycznym Université de Montreal. Jest zarazem postacią, której obecność silnie zaznacza się w filozofii Stanów Zjednoczonych i w filozofii europejskiej – jego publikacje mają prestiżową pozycję, a on sam pełni ważne funkcje w Radzie Naukowej Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. Wysoko określa pozycję tego filozofa Andrzej Pawelec: „Taylor jest dziś dla filozofii *sans phrase* tym, kim dla filozofii politycznej był przed ćwierćwieczem Rawls: kimś, kto pokazuje własną twórczością, że w epoce minimalizmu i obezwładniającej specjalizacji filozofię stać jeszcze na całościowe spojrzenie.” (Pawelec 1998, s. 87). Bardzo interesującą ze względu na temat i intencje niniejszej pracy charakterystykę języka Taylora daje Agata Bielik-Robson: „Tworzy styl, którego prostota i zrozumiałość czerpią z kulturowej wspólnoty i podobnej sytuacji egzystencjalnej [...] – nie zaś ze sztucznie ustanowionych kodów języka akademickich ekspertów.” (Bielik-Robson 1996, s. 52).

Podobnie jak Walzer, Taylor nie jest „śmiertelnym wrogiem” liberalizmu, wręcz deklaruje „utożsamianie się z tradycją liberalną” (Taylor 1998, s. 97). Postawę Taylora cechuje mądre wyważenie, neutralizowanie radykalizmów przez pełne cierpliwości, a nawet życzliwości spojrzenie na nie jako na dążenia do pozytywnych wartości, tyle że jednostronne. Przedmiotem takiej krytyki kanadyjskiego filozofa jest „główny nurt liberalizmu”, to znaczy „liberalizm »proceduralny«” (Taylor 1998, s. 97). Liberalizm ten sprowadza model społeczeństwa do procedur uzgadniania działań między jednostkami kierującymi się różnymi koncepcjami dobra. Nie przewiduje się

tu przyjęcia, a nawet wyklucza się przyjęcie jakiegś koncepcji dobra przez społeczeństwo jako całość. W szczególności państwo powinno być etycznie neutralne. Liberalizmowi proceduralnemu Taylor przeciwstawia swoją „opcję holistyczną” (Taylor 1998, s. 97). Swoją wspólnotowo nastawioną filozofię mocno zakorzenia w tradycji filozoficznej, w szczególności w filozofii Hegla, któremu poświęcił odrębne prace: *Hegel* (1975) oraz *Hegel and Modern Society* [*Hegel a społeczeństwo nowoczesne*] (1979).

Za pierwszą „bólaczkę nowoczesności” (Taylor 1996a, s. 9) kanadyjski filozof uznaje indywidualizm. Barwy indywidualizmu – to narcyzm, utrata szerszej wizji rzeczywistości, „spłaszczenie i zawężenie życia”, „patologiczny i godny pożałowania egotyzm” (Taylor 1996a, s. 11). Indywidualizm bądź totalnie odwraca się od wspólnego życia, uznając je za zło konieczne, bądź obdarzając je pozytywną uwagą, traktuje wszelkie wspólnoty instrumentalnie – jako związki, których sensem jest interes jednostki. Tak podchodzi do wspólnego życia liberalizm proceduralny. Zdaniem Taylora jest to wciąż spłaszczenie i zawężenie wizji ludzkiego życia.

Z nowoczesnym indywidualizmem – zauważa filozof – łączy się „subiektywizm moralny” (Taylor 1996a, s. 22). Stopniowo dzięki filozofii Rousseau i Herdera nowoczesna jednostka odkrywa siebie jako niepowtarzalny świat w sobie, zadanie swojego życia pojmując jako zadanie samorealizacji swego niepowtarzalnego „ja”. „Nie jestem w stanie znaleźć poza sobą jakiegokolwiek wzorca do naśladowania” – głosi nowocześnie pojmowana zasada autentyczności. Jednostka uwalnia się w stopniu, w jakim to możliwe, od zbędnego balastu przeszłości, obowiązków obywatelskich, obowiązków wobec Boga czy świata. Otoczenie zewnętrzne postrzega głównie jako źródło konformistycznych nacisków.

Taylor bardzo zgrabnie i przekonująco pokazuje ciasne perspektywy indywidualizmu, chwilowość ulgi, jaką daje ich przyjęcie. „Odcięcie się od świata zewnętrznego jest samobójcze [...]” (Taylor 1996a, s. 38). Samobójcze w każdym sensie, również moralnym. Zanegowanie przez jednostkę wszelkich zewnętrznych autorytetów, nakazów, obiektywnych „horyzontów znaczenia” (Taylor 1996a, s. 37) jest zanegowaniem znaczenia i wartości w ogóle. Jeżeli dopiero mój wybór nadawałby rzeczy znaczenie, to wybierałbym spośród rzeczy bez znaczenia. Mielibyśmy wtedy perspektywę trywialną: każde głupstwo miałoby takie samo prawo być wybrane. „O tym, które kwestie są znaczące, nie ja decyduję.” – pisze dobitnie Taylor. „Horyzonty są dane.” (Taylor 1996a, s. 37). „Samobójcze są te odmiany współczesnej kultury, które głoszą samorealizację wbrew wymogom społeczeństwa czy natury, które biorą w nawias historię i więzy solidarności.” (Taylor 1996a, s. 38) – czytamy dalej.

Chciałbym zwrócić uwagę na aspekt stanowiska kanadyjskiego filozofa, będący zasadniczym przedmiotem uwagi w niniejszej pracy. Aspekt ów –

to witalny charakter perspektywy wspólnotowej. W ujęciu Taylora zaznacza się on często dobitnie. W celu uwypuklenia tego aspektu posłużę się metaforą. Indywidualistyczne zamknięcie się jednostki w sobie przed nieprzychylnym światem zewnętrznym jest w tej metaforze zamknięciem drzwi i okien przed dopływem z zewnątrz zimnego, ale świeżego, warunkującego zdrowie i siły powietrza. Wąska, zabezpieczona blokadami szczelina, jaką proponuje liberalizm proceduralny, daje jednostce wymagany kontakt ze społeczeństwem i jednocześnie duże gwarancje bezpieczeństwa. Ale są to gwarancje typu: Nie przeziębisz się, jeżeli nie będziesz wychodził z domu. Mimo całej dynamiki, jaką daje legalizacja i nobilitacja prywatnego interesu oraz wolna konkurencja, model liberalizmu proceduralnego jest modelem o wysokim stopniu defensywności. Jednostka boi się społeczeństwa i innych jednostek. Strach ten jest naturalny i uzasadniony; to, że teoria liberalna ten strach odzwierciedla, w ogóle jest wielce wartościowe. W naszej metaforze będzie to strach przed otwartymi na oścież drzwiami i oknami, przed zgubnym dla zdrowia i komfortu życia przeciągiem. Ale teoria liberalna w obecnej fazie swego rozwoju załamuje się w obliczu tego strachu. Nie budowanie społeczeństwa staje się przedmiotem jej ambicji, lecz jego neutralizowanie. A defensywność nie jest podstawową strategią życia.

Życie człowieka stanowi sekwencję zdarzeń w czasie, które organizuje wokół uświadamianego celu, które kumulują się lub są odrzucane jako zbędne wobec zmiany celu. A więc mamy modny obecnie w amerykańskiej humanistyce termin „narracja” – życie człowieka jest posiadającą swą ciągłość opowieścią: „[...] nie możemy uciec od rozumienia naszego życia w formie narracyjnej, jako »poszukiwania«.” (Taylor 1989, s. 51). Komunitaryście Taylorowi ujęcie życia jako narracji służy zakorzenieniu tego życia w rzeczywistości zewnętrznej, a więc przede wszystkim w ludzkiej rzeczywistości zewnętrznej, czyli we wspólnocie. Istnienie człowieka nie jest fenomenem substancjalnym, nie jest bytowaniem samoistnym, które można przenieść w każdej chwili w każde miejsce. Jest ono odkładającą się jak opowieść treścią, której początku już nie można zmienić, a jego zignorowanie spowoduje zubożenie pozostałej treści i jej przyszłych możliwości.

Kolejny komunitarystyczny motyw, wokół którego przedstawiciele tej orientacji jednoczą swe szeregi, to pierwszeństwo dobra przed prawem. Kiedy przez dobro rozumiemy „cokolwiek, co jest wyróżnione jako wyższe w jakościowym rozróżnieniu, wtedy [...] dobro zawsze jest pierwsze wobec prawa [...] dobro jest tym, co stanowi punkt docelowy zasad, które określają prawa.” (Taylor 1989, s. 89).

Komunitarystyczna zasada wyższości dobra nad prawem wydaje się logicznie słuszna i empirycznie potwierdzana. Spróbujmy pogłębić jej rozumienie własnymi rozważaniami. Wizja dobra, celu, do którego człowiek zmierza, jest bliższa rzeczywistości, bliższa doświadczeniu rzeczywistości.

Wizja dobra wynika z tego doświadczenia jako pożądanie, odczucie braku. Wizja praw, reguł postępowania też wynika z doświadczenia, ale stanowi wyciąg z tego doświadczenia, mający charakter o wiele bardziej abstrakcyjny. Prawa są fundamentalnymi zasadami, które zostały wydzielone z konstrukcji społecznych zjawisk, a tym samym oderwane od konstrukcji, z których pochodzą, aby mogły służyć do budowy przeróżnych nowych konstrukcji. Opieranie słuszności tych nowych konstrukcji na poprawności elementów do ich budowy użytych, a nie na ocenie całości konstrukcji okazuje się zabiegiem wielce ryzykownym. Jest to zaniechanie wyczuwania rytmu życia na rzecz ułudy pewności mechanicznego złożenia analitycznie wyprowadzonych „słusznych” zasad.

W wymiarze społecznym teoria Taylora przyjmuje kształty wyraźnie lewicowe, choć nieco bardziej umiarkowane niż w koncepcji Walzera. Główne zagrożenie społeczne polega – według Taylora – dzisiaj na tym, że „kapitalizm odbiera władzę instytucjom uczestnictwa, aby przekazać ją biurokratycznym organizacjom” (Taylor 1995a, s. 64). Szans na przeciwstawienie się temu niebezpieczeństwu upatruje w mobilizacji „bezpośredniego uczestnictwa” obywateli, to jest „ruchów, w których obywatele sami się organizują” (Taylor 1995a, s. 62). Przykładami są ruchy obywatelskie przeciw wadliwej lokalizacji autostrad czy wysypisk śmieci. Głównym hasłem Taylora jest demokracja. Uczestnictwo stanowi nieodłączny składnik demokracji. Chodzi o pełne i równe uczestnictwo: „[...] demokracja obejmuje wszystkich bez wyjątku”, traktowanych „jako równych”; „[...] w społeczeństwie, w którym kultura wymusza hierarchię, demokracja nie może się rozwijać” (Taylor 1995a, s. 60).

Kanadyjski filozof nie postuluje obalenia kapitalistycznego, scentralizowanego państwa, tylko jego zrównoważenie przez instytucje uczestnictwa. Nie postuluje likwidacji rynku, tylko jego regulację przez państwo. Nie postuluje likwidacji wielkich koncernów kapitalistycznych, tylko ich zrównoważenie przez wielką ilość małych przedsiębiorstw i własność publiczną. „Pomiędzy niebezpieczeństwami, dla których nazwy »socjalizm« i »kapitalizm« są tylko skrótami, demokracja musi znaleźć sobie drogę.” (Taylor 1995a, s. 65).

Taylora idea uczestnictwa pokrywa się zasadniczo z Sandela ideą rewitalizacji obywatelskich możliwości. Mój komentarz więc będzie miał podobny charakter i strukturę, jak komentarz do idei Sandela. Uznam humanistyczną i filozoficzną wartość idei uczestnictwa. Na pewno chodzi o to, aby społeczeństwo myślało, podejmowało inicjatywy, decydowało, brało odpowiedzialność, kontrolowało za pośrednictwem możliwie szerokiej warstwy swych członków, a nie tylko wąskiej warstwy elit zarządzających, przy opieszałości, bierności i niezadowoleniu całej reszty społeczeństwa. Ale postać, jaką ta idea przyjmuje w pisarstwie Taylora, w wielu fragmentach ma utopijny,

skażony słabością charakter. Mimo starań o wypośrodkowanie – w myśli Taylora faktycznie dominuje utopijne uznanie pełnych zdolności do samoorganizowania się społeczeństwa od dołu. Wielkie koncerny, państwo, elity władzy w tej teorii funkcjonują jako zło, które należy neutralizować, bo ostatecznie można sobie ułożyć współżycie z nimi na zasadzie zimnej tolerancji. Wydaje mi się, że to za mało. Uważam, że myśl Taylora w tych fragmentach marzycielsko unosi się ponad twarde wymagania empirii społecznego bytu człowieka. W swoim spojrzeniu chcę uwypuklać heroiczny aspekt tego bytu, nawet w zwykłych zadaniach dnia codziennego. I upieczenie chleba, i przeprowadzenie dobrej lekcji w szkole wymagają mobilizacji oraz dyscypliny: wykonywanie każdego zadania grozi cały czas kompletnym fiaskiem. Strukturalna niechęć Taylora do hierarchiczności, postawienie na „pospolite ruszenie” jako na podstawową formę organizacji są przejawem taniego i nieodpowiedzialnego sentymentalizmu. Można go żywić w słowach, realizowany w praktyce okazuje się totalną niemocą „dobrych intencji”.

Idei pełnej zdolności społeczeństwa do oddolnego organizowania się naturalnie towarzyszy w koncepcji Taylora hasło równości. Jest to również wielka i – przyjmuję tu stanowisko – niekwestionowalna idea humanistyczna. Ale – uważam również – ma ona charakter perspektywy, czy raczej podwójnej perspektywy. Perspektywy, z której wyłaniają się poszczególni ludzie, rodząc się jako równi, oraz perspektywy docelowej, dążenia, aby w zasadzie równe możliwości wszystkich w możliwie pełny sposób się realizowały. Jednakże realny byt ludzkiego społeczeństwa jest zetknięciem się tych dwu perspektyw równości z ograniczonością teraźniejszości. Potężne mechanizmy powodują nierówną wartość ludzi na różnych polach. Nie można tego ani moralnie, ani ze względu na sprawność funkcjonowania zespołów zignorować. Na podciąganie słabszych, korygowanie nierówności społeczeństwo ma ograniczone siły i ograniczony czas. Siły witalne społeczeństwa są po prostu ograniczone.

Zbyt śmiały perfekcjonizm w dążeniu do należytej ludzkiej równości można porównać z przekonaniem nauczyciela, że dzięki szczególnemu oddaniu i intensywnej pracy z najgorszymi uczniami podciągnie ich do poziomu uczniów najlepszych. Zamiar ten ma tyle samo z dobrotliwej głupoty, co z zadziwiającego zarozumiałstwa nauczyciela dotyczącego jego pedagogicznych możliwości. W sytuacji grożącego niebezpieczeństwa egalitarny perfekcjonizm jest już przestępstwem. Najczęściej dopuszczać do operacji najsłabszych lekarzy, aby podnieść ich umiejętności, byłoby polityką zasługującą na rozpatrzenie przez co najmniej sąd koleżeński. A na każdą czynność, w tym zwykłą czynność dnia codziennego, można spojrzeć jak na czynność zagrożoną niebezpieczeństwem. Jeżeli zaostrzymy nasze wymagania od życia, jeżeli śmieiej sformułujemy nasze ambicje, a surowiej podejmiemy do błędów, to nasze plany mocniej są zagrożone niebezpieczeń-

stwem niepowodzenia. Nasze życie cały czas toczy się w jakimś zagrożeniu. To z tej pozycji, którą określam mianem heroicznej, możemy myśleć o i dążyć do realizacji określonych wartości – w tym uwzględniać perspektywę równości. Z pozycji zagrożenia jaśniej widać ograniczoność naszych sił. Wartości mają swoją cenę. Należy wybierać takie wartości, decydować się na taki stopień ich realizacji, na jaki nas stać.

Dotychczas pojęć wymogów życia, niezbędności heroizmu, ograniczoności sił vitalnych i nakazu skuteczności użyłem do krytyki przesadnych – moim zdaniem – w myśli Taylora tendencji do egalitaryzmu. Chciałbym jednak zachować tu wyważenie swojego stanowiska. Tych samych pojęć i w ten sam sposób można użyć przeciw godzeniu się na nadmierne nierówności między ludźmi. Odsunięcie słabszych lekarzy od częstszego wykonywania operacji spowoduje, że w sytuacji nagle zwiększonej liczby przypadków wymagających zabiegu dyrekcja szpitala będzie musiała wyznaczyć do zabiegów również ten słabszy personel. Wtedy szkoda dla pacjentów może być większa niż ta, którą spowodowałaby wcześniejsza polityka wyrównywania poziomu kadry w drodze stopniowego, systematycznego udziału słabszego personelu w operacjach.

Już pełną zgodność z Taylorowskim postulatem egalitaryzmu mogę zadeklarować w jednym punkcie – i tylko w tym jednym. Chodzi o postulat równego statusu płci, który kanadyjski filozof przedstawia jako najnowszą postać właściwej demokracji „polityce równego uznania” (Taylor 1996a, s. 42). Walkę o równy status płci, zwłaszcza w sferze życia publicznego, podjęły same kobiety, formując ruch feministyczny, który obecnie – zauważmy na marginesie – jest zjawiskiem głównie amerykańskim. Mężczyźni nie są tu pozbawieni pozytywnej wrażliwości, o czym świadczy analizowany fragment teorii Taylora. Spośród wielu dalszych przykładów znaczącym jest przykład polski: wielka, bardzo życzliwa ruchowi monografia autorstwa mężczyzny, filozofa Kazimierza Ślęczki *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu* (Katowice 1999).

Określmy jeszcze interesujący nas w niniejszej pracy stosunek Charles’a Taylora do myśli konserwatywnej. Jest kilka punktów zbieżnych. Holistyczna opcja, krytyka indywidualizmu, krytyka nowoczesnej kultury i pozytywne nawiązywanie do wspólnotowych rysów kultury przednowoczesnej, silne nasycenie wizji człowieka etycznym obowiązkiem wobec bliźnich, wspólnot i świata, inspiracja filozofią Hegla – to istotne punkty zbieżności myślenia Taylora z myśleniem konserwatywnym. Przeważa tu jednak istotny punkt rozbieżności. Taylor na sposób lewicowy patrzy na rzeczywistość społeczną z punktu widzenia zasadniczej masy społeczeństwa, jaką tworzą warstwy średnie i dolne, naczelnym problemem jest dla niego uczestnictwo w niej zwykłego obywatela. Konserwatyści na sposób prawicowy troskają się o funkcjonowanie całości, przyjmując punkt widzenia aktualnych bądź po-

tencjalnych elit rządzących, na których – jak uważają – w sposób przemożny opiera się skuteczność i wartość działania zorganizowanych całości. Dlatego też hasło konserwatyzmu obce jest kanadyjskiemu komunitaryście. Amerykańskich konserwatystów Taylor postrzega jako ofiary polaryzacji stanowisk, do jakiej doprowadza złożoność społecznych problemów i trudność utrzymania wyważonego doń stosunku. Zauważa wewnętrzne rozbieżności w postawach konserwatystów. Z jednej strony, bronią oni tradycyjnych wspólnot, w ich imieniu walcząc z aborcją i pornografią, z drugiej – „w polityce gospodarczej propagują nieskrępowany kapitalizm, który bardziej niż cokolwiek innego przyczynił się do upadku historycznych wspólnot i panowania atomizmu” (Taylor 1996a, s. 76).

Etzioni: porządek i autonomia

Na szczególną uwagę w gronie komunitarystów zasługuje Amitai Etzioni dzięki swej odważnej woli wcielania teoretycznych ideałów w życie. Wola ta ma dla mnie wartość nie tylko sama w sobie, ale także jako ważny fundament aktywności teoretycznej: konsekwencją postulatu empiryzmu w naukach humanistycznych jest związek teorii z praktyką – wtedy teoria zyskuje dojrzałość, a zarazem zdolność odzwierciedlania mocy i złożoności rzeczywistości. Etzioni ujmuje czytelnika umieszczonymi w swej książce zawołaniami: „Zostań komunitarystą: dołącz do ruchu”; „Proszę, nie skończ na przeczytaniu tej książki. [...] My w ruchu komunitarystycznym pragniemy usłyszeć twój głos [...]” (Etzioni 1994, s. 18–19). Ów ruch komunitarystyczny – to sieć kontaktów, które jednoczy sztyld, idea, osoby założycieli: Etzioniego i filozofa Williama Galstone’a, oraz kwartalnik „The Responsive Community: Rights and Responsibilities” [„Otwarta na Dialog Wspólnota: Prawa i Odpowiedzialność”]. Tę quasi-organizację zapoczątkowało spotkanie piętnastu etyków, filozofów społecznych i przedstawicieli innych nauk społecznych, których Etzioni i Galstone zaprosili w 1990 roku do Waszyngtonu. Ruch opublikował swój manifest zatytułowany *The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities* [Otwarta na dialog komunitarystyczna platforma: prawa i odpowiedzialność]. Istotnym wsparciem dla ruchu jest doświadczenie, jakie Etzioni nabył, i jego kontakty jako doradcy Białego Domu. Etzioni skrzętnie odnotowuje wypowiedzi prasowe łączące wielkie nazwiska polityki z ideami komunitarystycznymi i sztyldem komunitaryzmu: są to nazwiska Billa Clintona, Alberta Gore’a, Helmuta Kohla, Johna Majora, Tony’ego Blaira, Jacques’a Delorsa, nazwi-

ska wielu amerykańskich senatorów i wysokich urzędników (Etzioni 1997, s. 277). W ten sposób założyciel ruchu chce nadać mu społeczną rangę. Tutaj wszakże nasuwa mi się krytyczna opinia o pewnych aspektach – skądinąd wysoce cenionego przeze mnie – wysiłku Etzioniego wcielania teorii w życie. Owo bowiem kolekcjonowanie nazwisk ma charakter swoistej mitomanii, naiwnego i mechanicznego zabiegu wywoływania w czytelniku skojarzeń, łączących główne postacie życia politycznego z wciąż jak dotąd „papierowym” sztyldem komunitaryzmu. Tak samo oceniam nazywanie przez autora współczesnych społeczeństw zachodnich „społeczeństwami komunitarystycznymi” (Etzioni 1997, s. 35).

Amitai Etzioni, socjolog, profesor w Uniwersytecie George’a Washingtona w Waszyngtonie, jest autorem kilkunastu książek, które ukazywały się od początku lat sześćdziesiątych. Oto tytuły niektórych z nich:

- *The Active Society* [Społeczeństwo aktywne], 1968;
- *The Genetic Fix: The Next Technological Revolution* [Genetyczny kłopot: kolejna rewolucja technologiczna], 1973;
- *Capital Corruption: The New Attack on American Democracy* [Zepsucie kapitału: nowy atak na amerykańską demokrację], 1984;
- *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society* [Duch wspólnoty. Ponowne odnalezienie amerykańskiego społeczeństwa], 1994;
- *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society* [Nowa złota zasada. Wspólnota i moralność w demokratycznym społeczeństwie], 1997.

Program komunitaryzmu Etzioni, podobnie jak omówieni wcześniej intelektualści, pojmuje jako program dotyczący głębokich podstaw społecznej egzystencji człowieka. „[...] przede wszystkim i najbardziej potrzebujemy zmiany w filozofii, nowego sposobu myślenia, reafirmacji zbioru moralnych wartości, które moglibyśmy razem podzielać.” – pisze amerykański socjolog (Etzioni 1994, s. 18). Jeśliby rozpatrywać zasadniczy charakter nurtu, komunitaryzm nie jest programem politycznym, nie jest koncepcją socjologiczną, lecz właśnie programem filozoficznym.

W mojej opinii najwartościowszą cechą twórczości teoretycznej Amitai Etzioniego jest jej dialektyczne wyważenie. Choć sam autor terminem „dialektyka” nie posługuje się, stosowność tego słowa jest tu wyraźna. Etzioni przyjmuje, że naczelną zasadę formowania się ludzkich wspólnot stanowi wyważenie między przeciwstawnymi wartościami porządku i autonomii. Zasadzie tej nadaje patetyczną i archaizującą nazwę „złotej zasady” i czyni ją tytułem jednej ze swych prac. Przeciwiężstwo wartości porządku i autonomii jest jasne, autor pisze o „nieusuwalnej sprzeczności” (Etzioni 1997, s. 45) między nimi. Energia amerykańskiego intelektualisty idzie natomiast w kierunku ukazania jedności tych przeciwiężstw, ich wzajemnej pozytywnej zależności. Nie jest tak – zwraca uwagę Etzioni – że rozrost jednej wartości

oznacza kurczenie się drugiej. Przeciwnie, łączy je „związek symbiotyczny”, w którym „dwaj aktorzy wzbogacają jeden drugiego” (Etzioni 1997, s. 36). Zaangażowanie obywateli w budowę i funkcjonowanie społecznego porządku wzbogaca ich w możliwości korzystania z tego porządku (bezpieczeństwo, wymiana dóbr, usług i doświadczeń), tym samym wzmacnia ich autonomię. Przychylny dla autonomii klimat wzbogaca, uszlachetnia, dostosowuje do realiów, czyli umacnia społeczny porządek. Amerykański humanista wyraża swą „złotą zasadę” w postaci sentencji: „Respektuj i wspieraj moralny porządek społeczeństwa, jeżeli chciałbyś, aby społeczeństwo respektowało i wspierało twoją autonomię.” (Etzioni 1997, s. XVIII). Konstrukcja społeczeństwa jest delikatna, wymaga, aby dwie przeciwstawne siły „były utrzymywane w starannie skonstruowanym, poddanym nieustannym zagrożeniom, ale w końcu ciągle przywracanym wyważeniu” (Etzioni 1997, s. 248). Symbioza porządku i autonomii ma swoje granice: kiedy ludzie wynoszą jedną z wartości ponad miarę, tracą wrażliwość na drugą, zanika niezbędna między nimi równowaga.

Chciałbym w swoim komentarzu ukazać głębię perspektywy, jaką ma metoda myślenia, którą zastosował amerykański socjolog. Z pozoru szukanie rozwiązania przez wyważenie między logicznymi przeciwieństwami może wydawać się ucieczką od zajęcia konkretnego stanowiska: trochę z porządku i dyscypliny, trochę z autonomii i wolności – zawsze można lawirować, zmieniając proporcje przeciwstawnych elementów. Taki zarzut odbieram jako powierzchowny. Jednoznaczne opowiedzenie się za jakąkolwiek wartością okazuje się po prostu intelektualnie niemożliwe – każdy porządek zawiera jakąś porcję swobody, każda swoboda opiera się na respektowaniu jakiejś zasady. Niemówienie o dopełniającej wartości jest tylko przemilczaniem jej faktycznego funkcjonowania w pozornie spójnej teorii. Metoda dialektyczna ma charakter niespójny, tak jak niespójne jest życie człowieka. Logika jednej wartości prowadzi nas jedną drogą, logika drugiej prowadzi drugą, żadna z tych dróg nie jest wystarczająca i dlatego ścieżka naszego życia chaotycznie wije się między nimi. Wydaje mi się ważne, by uświadamiać sobie ów chaos, podejmować próbę zbliżania się do niego przez uporządkowany opis, nie tracąc jednocześnie wyczucia chaosu. **Nie jednoznaczność jest cnotą teorii, lecz w maksymalnie możliwym stopniu sprofilowana dwuznaczność, w maksymalnie możliwym stopniu sprecyzowane wyważenie.** Etzioni odważył się być intelektualistą dwuznacznym, opowiedział się i za moralnym porządkiem, i za autonomią, w znacznym stopniu sprecyzował swoje wyważenie tych wartości.

Przypatrując się owemu wyważeniu, możemy jednocześnie poznać samo-określenie się Etzioniego na intelektualno-politycznej mapie stanowisk. Autor deklaruje: „Między indywidualistami, którzy są orędownikami autonomii, a społecznymi konserwatystami, którzy są orędownikami społecznego po-

rządu, lokuje się komunitarystyczne myślenie.” (Etzioni 1997, s. 9). Owo „między” oznacza graniczenie z konserwatyzmem, a tym samym pewne pokrewieństwo haseł, tak charakterystyczne dla komunitarystów. Wyraźnie konserwatywny charakter mają zasadnicze hasła amerykańskiego socjologa: „nowy moralny, społeczny, publiczny porządek”; „zbyt wiele praw, za mało odpowiedzialności” (Etzioni 1994, s. 1, 163). Etzioni podpisuje się pod deklaracją, że komunitaryzm „ma wiele wspólnego ze społecznym konserwatyzmem” (Etzioni 1994, s. 17), w jednym miejscu dopuszcza „koalicję z umiarkowanymi społecznymi konserwatystami i umiarkowanymi indywidualistami” (Etzioni 1997, s. 80).

Etykieta konserwatyzmu budzi jednakże w Etzionim głównie negatywne reakcje. Zbieżność niektórych haseł z hasłami konserwatywnymi dla niego oznacza tylko, że należy „odzyskać dla sfery demokratycznego dyskursu wartościowe, podstawowe terminy, co do których pozwoliliśmy, aby stały się politycznymi sloganami arcykonserwatystów i prawicy.” (Etzioni 1994, s. 13). W amerykańskiego socjologa schemacie dwóch uzupełniających się podstawowych wartości konserwatyzm jest stanowiskiem, które tylko porządek traktuje jako „pierwszorządne społeczne dobro” (Etzioni 1997, s. 14), autonomię degradując do niższej pozycji. Skutkiem tego konserwatysty tracą niezbędne wyważenie, mają skłonność do bycia „moralnymi monopolistami” (Etzioni 1997, s. 17) oraz „do polegania bardziej na państwie niż na moralnym głosie w celu ostatecznego wsparcia wartości” (Etzioni 1997, s. 17). Konserwatysty – to ludzie „poszukujący powrotu do przeszłości”, zbliżeni do „religijnych fundamentalistów” (Etzioni 1997, s. XVIII), pojmują wartości jako „przenikające” (Etzioni 1997, s. 16) ludzkie życie do szczegółów – stąd ich krytyka piosenek rapu (Etzioni 1997, s. 3) obyczajowości seksualnej. Na drugą stronę mają przechylać się liberałowie i libertarianie, będąc zapatrzeni w wartość autonomii, pomijając znaczenie porządku.

Przyjęcie za podstawową oś porządek – autonomia Etzioni uznaje za nowy jakościowo sposób myślenia politycznego. Dawny sposób myślenia koncentrował się na problemach na osiach rząd – sektor prywatny i rząd – jednostka. W takim ujęciu komunitaryzm nie tylko ma znajdować właściwe wyważenie problemów, ale „przeskakuje starą debatę między lewicą a prawicą i proponuje trzecią filozofię społeczną” (Etzioni 1997, s. 7). W moim przekonaniu potrzeba odbudowy kultury wspólnotowości jest najpilniejszą potrzebą współczesnej kultury zachodniej. W tym kontekście komunitaryzm jest nurtem mającym cenne wyczucie tej potrzeby. W moim jednak przekonaniu problemy wspólnotowości wcale nie przesuwają na drugi plan debaty między lewicą a prawicą. Debatę tę pojmuję jako debatę na temat stromości społecznej piramidy: lewica opowiada się za łagodną piramidą, prawica – za bardziej stromą. W problemach wspólnotowości zawiera się jako wręcz centralny składnik zagadnienie stromości piramidy, którą ma tworzyć wspólnota.

Odmawiając Etzioniemu wyczynu „przeskoczenia starej debaty między lewicą a prawicą”, ulokuję jego stanowisko właśnie na osi tej debaty. Nie będzie to nawet wymagało większych zabiegów interpretacyjnych. Termin „prawica” występuje w pracach amerykańskiego socjologa zawsze w kontekście negatywnym, przedstawia komunitaryzm jako „jedyną znaczącą grupę, która stanowi »kulturową« alternatywę dla religijnej prawicy” (Etzioni 1997, s. 75). Większość postulatów i deklaracji Etzioniego ma intensywnie lewicowe zabarwienie, jest w nich zdecydowanie wyraźniej obecna troska o los milionów (bezpieczeństwo pracy, bezpieczeństwo socjalne) niż troska o los elit, od których los milionów zależy (Etzioni 1997, s. 80–84). Określa on komunitaryzm jako „ruch neopostępowy” (Etzioni 1994, s. 262), nawiązując do ruchu postępowego lat 1901–1920 w Stanach Zjednoczonych. Liczne punkty programu tego ruchu (troska państwa o dobro społeczeństwa realizowana w drodze ingerencji w gospodarkę, wprowadzenie prawa pracy i zabezpieczeń socjalnych) miały zdecydowanie lewicowy charakter. Etzioni postuluje, aby „rola prywatnych pieniędzy w życiu publicznym została zredukowana tak bardzo, jak tylko to możliwe” (Etzioni 1994, s. 262), intensywnie posługuje się terminem „demokracja” – pisze o „silnie demokratycznych wspólnotach” (Etzioni 1994, s. 265), broni demokratycznej zasady: „Jedna osoba, jeden głos.” (Etzioni 1994, s. 262). Lewicowego wydźwięku dopatruję się w proponowanym łagodnoliberalnym sposobie prowadzenia społeczeństwa: autor chce „polegać głównie na edukacji, przewodnictwie, perswazji, wierze i moralnych dialogach, w mniejszym zaś stopniu na prawie, dla utrzymania cnót” (Etzioni 1997, s. 27). Sądzę, że taki styl prowadzenia społeczeństwa jest bardziej przychylny krótkowzrocznej opieszałości mas niż dalekowzrocznej ambicji zdrowych elit.

Wobec ludzi nastawionych wspólnotowo pada zarzut, że wyrzekają się prawdziwej etyki na rzecz etyki panującej w danej wspólnotcie, że wyrzekają się swego indywidualnego sumienia. Teoretykom wspólnotowości zarzuca się, że nie widzą żadnego źródła etyki poza interesem grupowym. Etycznym fundamentem indywidualistycznej krytyki intensywnej kultury wspólnotowej jest pogląd, że jedynie indywidualna psychika potrafi odczuwać dobro i zło. Generalne zarzuty etycznego relatywizmu i etycznej płaskości wobec nurtu wspólnotowego nie są słuszne: widzieliśmy to wyraźnie na przykładzie teorii MacIntyre’a i Taylora, zobaczmy również na przykładzie teorii Etzioniego.

Amerykański socjolog jednoznacznie odrzuca relatywizm: „wartości to nie są brokuły” (Etzioni 1997, s. 217), aby nasze w nich upodobanie było kwestią gustu, wybieramy wartości i podlegamy osądowi. Kto nas sędzi? Jest to cały zespół sędziowski. Pierwszy sędzia, najniższego szczebla, to wspólnota i jej „wewnętrzna demokracja”: „[...] ostateczny wynik tych demokratycznych procesów jest moralnie wyższy od konkluzji, które zostały osiągnę-

nięte w inny sposób.” (Etzioni 1997, s. 221). Podzielam wiarę Etzioniego, że proces decyzyjny otwarty na poglądy, postawy i oceny innych ma wielkie szanse rodzić owoce wyższe moralnie. Wiara taka głęboko łączy się z ideą wspólnotowości. Natomiast nie podzielam skonkretyzowania tej wiary w idei demokratycznej; zasada: „Jeden człowiek, jeden głos”, jest po prostu niska moralnie. Ani w mikroskali (rodzina, szkoła, zakład pracy), ani w makroskali (naród, zgromadzenie narodów – wtedy zasada „Jeden naród, jeden głos”) zasada ta nie wypada moralnie dobrze; ma ona sens jedynie w stosunku do grona osób (podmiotów) sobie równych. Termin „demokracja” we współczesnej kulturze zachodniej jest – moim zdaniem – nadużywany. Lud nie rządzi; rządzą elity, czasami poddające się ocenie chaotycznie formułowanej w tak zwanym „demokratycznym” głosowaniu. **Zamiast słowa „demokracja” proponowałbym „elitaryzm otwarty”, oznaczający rządy elit otwarte na potrzeby i głos ludu.**

Ten krytyczny komentarz do koncepcji „wewnętrznej demokracji” ma służyć wydobyciu z teorii Etzioniego tego, co jest w niej trafne. Za trafny element uznaję akcentowanie potrzeby otwarcia wyboru wartości na opinie innych. Etzioni w dosyć interesujący sposób rozbudowuje schemat tego – jak je nazywam – otwarcia. Ocena formułowana przez wspólnoty to pierwsze kryterium weryfikacji wyznawanych przez członków wartości. Ale wspólnoty „nie mogą być brane za ostatecznych arbitrów swoich wartości” (Etzioni 1997, s. 224). Wspólnoty funkcjonują w większej całości społecznej, która powinna sformułować dla siebie pewne „moralne ramy” (Etzioni 1997, s. 224), przyjmujące najczęściej postać konstytucji i wyrażające wspólnie podzielane najgłębsze wartości. Moralne ramy – to drugie kryterium weryfikowania wartości. Jak można się domyślać, owe moralne ramy mają być mechanizmem, za pomocą którego społeczeństwo chce stabilizować zmienne w nim nastroje, zmienne wyniki bardziej czy mniej demokratycznych wyborów.

Etzioni szuka dalej jeszcze wyższych (a więc jeszcze bardziej stabilizujących) kryteriów wartości. Trzecie kryterium znajduje w „moralnych dialogach między społeczeństwami” (Etzioni 1997, s. 227), czyli między narodami. Czwarte kryterium odnosi się do poziomu globalnego, polega ono na „moralnych ramach” kultur (to jest kultury zachodniej, azjatyckiej, łacińskiej i afrykańskiej). Te moralne ramy kultur to pewne „rdzeniowe wartości podzielane w skali globalnej” (Etzioni 1997, s. 237). Ramy te formułowane są w drodze dialogu między kulturami (zachodzi tu pewne podobieństwo do moralnych ram formułowanych przez wspólnoty istniejące wewnątrz narodu). Zgadzam się z Etzionim, że wartości etyczne powinny być otwarte na cały świat, na wszystkie kultury, że najlepszą drogą do uniwersalności etyki jest empiryczna otwartość partykularnych etyk na inne partykularne etyki. Używając podstawowych dla mnie terminów, stwierdzę, że życie

etyczne człowieka jest heroicznym szukaniem tymczasowego rozwiązania dla dyalektycznej kwadratury koła: napięcia między partykularnymi możliwościami, lojalnościami i przyzwyczajeniami a uniwersalnym i perfekcjonistycznym marzeniem i wezwaniem. W tę stronę podąża Etzioni, pisze: „[...] jest to nie tylko możliwe, ale wysoce konieczne, aby składać w jedną całość pewne uniwersalne zasady z partykularnymi [...]. Jak wiele innych dychotomii, ta między uniwersalizmem i partykularyzmem rozwija poważny paradygmat, uznanie wartości tej kombinacji posuwa nas naprzód.” (Etzioni 1997, s. 248). Twierdząc, zaostrzając ton wypowiedzi Etzioniego, że bezpośrednie drogi do uniwersalności, nie przez empiryczne, lokalne doświadczenie i obycie, ale przez bezpośredni racjonalny czy religijny wgląd w uniwersalne zasady, są **etycznymi fatamorganami**.

Geograficzna droga od małych wspólnot do wspólnoty globalnej w poszukiwaniu coraz wyższych kryteriów moralnych ma w tekstach tego komunitarysty nieoczekiwane zwieńczenie. „Ostateczny kamień probierczy”, najwyższe kryterium wartości polega na tym, że „pewne koncepcje prezentują się nam nieodparte same w sobie i same z siebie.” (Etzioni 1997, s. 241). Jako przykład takiej koncepcji Etzioni podaje pogląd, że mamy większe zobowiązania wobec własnych dzieci niż wobec cudzych. „[...] tylko najbardziej podstawowe koncepcje są przyjmowane przez odwołanie się przede wszystkim do ich moralnej siły; wszystkie inne koncepcje są wyprowadzone z tych najbardziej podstawowych koncepcji i wyjaśnione w ich terminach.” (Etzioni 1997, s. 244). Najwyższym zatem kryterium wartości okazuje się indywidualna intuicja moralna, posiadana przez każdą jednostkę niezależnie od jej przynależności do epoki, klasy społecznej, wspólnoty, niezależnie od wychowania i środowiska kulturowego, w jakim się ta jednostka rozwinęła. „Wspólnota zaopatruje jednostkę w moralne podstawy, punkt początkowy, kulturę, tradycję, bliskich towarzyszy, miejsce dla moralnego dialogu, ale nie jest ostatecznym moralnym sędzią. To członkowie są tymi ostatecznymi sędziami.” (Etzioni 1997, s. 257). Najwyższe kryterium wartości – zdaniem Etzioniego, komunitarysty i empiryka – okazuje się mieć charakter indywidualistyczny i racjonalistyczny (bo wyodrębniać najwyższe wartości działające nieodparcie będzie analityczny, niezależny od empirycznych i społecznych okoliczności rozum). Nie dziwi mnie obecność w teorii Etzioniego kryterium o charakterze indywidualistycznym i racjonalistycznym. Jako dyalektyk przewiduję współpracę kryteriów mających przeciwstawny charakter. Natomiast dziwi mnie w przypadku Etzioniego, komunitarysty, empiryka i dyalektyka, koronna pozycja indywidualistycznego i racjonalistycznego kryterium wartości. W moim przekonaniu nad charakterystyczną dla amerykańskiego socjologa empiryczną pasją zanurzenia się myślą, a nawet działaniem w nurty życia wspólnotowego i społecznego w tym wypadku wzięła górę „pasja biurkowego inte-

lektualisty” (tak nazwę przesadną pasję humanistów do odkrywania racjonalnych systemów).

„Biurkowość” humanistyki Amitai Etzioniego daje o sobie znać jeszcze w postaci ogromnej ilości bardzo ogólnikowych i jałowych sformułowań. Przykładowo: „Wyzwaniem dla tych, którzy aspirują do dobrego społeczeństwa, jest wykształcić i utrzymać społeczny porządek, który członkowie tego społeczeństwa uznają za prawomocny, formować ten porządek nie tylko w momencie ustanawiania, ale ciągle.” (Etzioni 1997, s. 12). Wypowiedzi Etzioniego popadają często w nadmierny schematyzm, na przykład kiedy plasuje poszczególne narody na osi równowagi między autonomią i porządkiem (Etzioni 1997, s. 47–51). Pojęcie „dobre społeczeństwo”, którego często używa, oraz tytułowe pojęcie „złotej zasady” tchną jakąś naiwną i mocno niedojrzałą atmosferą. Papierowy charakter, czyli niemożliwy do przeniesienia do realnego życia, mają poglądy Etzioniego na proporcje dobrowolności w życiu społecznym. Mówi on wprawdzie o napięciu między autonomią a porządkiem, ale następnie cały jego wysiłek idzie w kierunku – określe to – „rozmiękczenia” pojęcia porządku. Porządek, ale „głównie dobrowolny” (Etzioni 1997, s. 12) – pisze amerykański socjolog. Wyróżnia obecność trzech czynników utrzymujących porządek: przymus (główny czynnik w społeczeństwach totalitarnych i autorytarnych), użyteczność (główny czynnik w społeczeństwach liberalnych) oraz środki normatywne (apelowanie do wartości, moralna edukacja, przywództwo, konsensus). Etzioni skupia swoją uwagę na środkach normatywnych, uznając je za główny czynnik konstruujący „dobre komunitarystyczne społeczeństwa” (Etzioni 1997, s. 13). Jego wiarę w siłę środków normatywnych pokazują następujące cytaty: „Moralny głos jest decydującym elementem komunitarystycznego porządku społecznego.” (Etzioni 1997, s. 247); „Komunitaryści woleli odwoływać się do moralnych dialogów, edukacji i perswazji, aby pozyskać ludzi dla swych ideałów, bardziej niż narzucać swe wartości siłą prawa. Okazywali wiarę w wiarę.” (Etzioni 1997, s. 74).

Zgadzam się z Etzionim, że porządek społeczny powinien mieć moralne serce, że odległy od „moralnego głosu” wynaturza się, kosztuje, wytłumia konstruktywną inicjatywę pokrzywdzonej części społeczeństwa. Ale *empiria* pokazuje nam dobitnie, że bez przymusu i kontroli uczniowie przestają się uczyć, pracownicy pracować, a kierownictwo podejmować przyzwoite decyzje. **Nie wierzę w wiarę, nie wierzę w jej samodzielność**, nie wierzę, że potrafi wytrwać w swych postanowieniach bez wspierającego ją strachu przed realnym zagrożeniem. Na drugiego człowieka trzeba w świadomy sposób oddziaływać jednocześnie i wiarą, i siłą. Nie przynosi mu to ujmy ani nie musi likwidować naszego z nim pozytywnego związku. Drugiego człowieka nie należy tylko i wyłącznie prosić i przekonywać, należy też heroicznie walczyć z jego gorszą stroną. Skupienie się głównie na mora-

lizowaniu jest **moralnym wygodnictwem**, spychaniem wysiłku i odpowiedzialności na drugiego człowieka, kiedy moralnie apelujemy do niego: Sam weź się w karby! W skądinąd cennym odwołaniu się amerykańskiego komunitarysty do moralności brak mi dialektycznego wyważenia między perswazją a walką, między zaufaniem a nieufnością, między dobrowolnością a przymusem i kontrolą. Daje tu o sobie znać zanurzenie Etzioniego we współczesnej, nadmiernie wydelikaczonej kulturze liberalnej, dla której pojęcie siły zdaje się kojarzyć tylko z zagrożeniami zjawiska wolności.

Etzioniego moralizm ma jeszcze jedną słabość: autor posługuje się często wyrażeniami: „moralny dialog”, „moralne głosy”, „moralny porządek”, „moralna regeneracja”, „oddanie rdzeniowym wartościom”, w sposób – w moim odczuciu – dosyć mechaniczny, a tym samym powierzchowny. Jego sformułowaniom apelującym o moralną siłę często brak jest właśnie moralnej siły, nie następują po nich zdania, które swoją atmosferą odpowiednio natchnęłyby czytelnika.

Wymienione słabości nie przekreślają pozytywnego dorobku pisarstwa Amitai Etzioniego. Jego pełne pasji wyczucie wielkich perspektyw wspólnotowości, jego dojrzała świadomość uwikłania człowieka w konieczność realizacji przeciwstawnych wartości, jego cechujące się umiarkowaniem, wyważeniem i optymizmem szukanie drogi dla ludzkich społeczności czynią jego pisarstwo ważnym i dynamicznym składnikiem nurtu komunitarystycznego.

O lewicowości komunitaryzmu

Myśl wspólnotowa omawianych w tym rozdziale komunitarystów odznacza się charakterystyczną dla nurtu lewicowego wrażliwością moralną. Jest wielkim zadaniem lewicy wzmacniać pozycję podstawowych warstw społeczeństwa. W perspektywie tego zadania amerykańscy komunitaryści podjęli kluczowy problem rozwijania w tych warstwach kultury wspólnotowości.

Program komunitarystyczny ma jednak – moim zdaniem – istotne słabości. W dążeniu do sprawiedliwości dla warstw podstawowych lewicowi komunitaryści za mało uwagi poświęcają twardym wymogom empirycznego bytu. Tymczasem wymogi te, sytuacja *her o i z m u* istnienia każą skromniej spojrzeć na ludzkie moralne możliwości, w tym – na możliwy do osiągnięcia stopień równości, a nawet sprawiedliwości. Ignorując wymogi empirycznego bytu, lewica może pielegnować **wysubtelnioną moralną wrażliwość**. Ta dysproporcja między realizmem a moralnością zostaje, niestety, potem wyrównana. Kiedy lewica podejmowała się realizacji swoich utopij-

nych pomysłów, zmuszona była wcielać je w empiryczny byt bezwzględnej siłą, dając prawdziwe popisy moralnej niewrażliwości.

Słabość filozofii komunitarystów objawia się również w małej dynamice ich docelowych wizji społecznych. Równość, bezpieczeństwo socjalne, prawa najsłabszych – uznają, nie negując pozytywnej wartości tych hasel – za hasła **statyczne, nie dynamiczne**. Wprawdzie jest tak, że w sytuacji dotkliwych nierówności, nędzy, dyskryminacji hasła te są katalizatorem bardzo dynamicznych działań. Lewicowy cel jest wyrazisty, jednoznaczny i sugestywny, ułożony zgodnie ze słusznym kierunkiem – choć za daleko. Taki cel istotnie potęguje dynamikę dążenia, stąd płynie rewolucyjna siła lewicy. Ale jest to dynamika układu: skrzecząca rzeczywistość – wspaniała fatamorgana. Sama wizja, sama fatamorgana jest statyczna, pozbawiona siły i prawdy życia. Wizje Sandela, Walzera, Taylora i Etzioniego są, niestety, tego dobrymi przykładami. Społeczeństwo równych, bezpiecznych, samorządnie i dobrowolnie organizujących się, uwolnionych spod dominacji pieniądza – to wizja słodko usypiająca i rozleniwiająca. Poważnie traktować tę wizję, czerpać z niej inspirację, naginając do niej rzeczywistość – oznacza osłabić swoją witalność, skupić uwagę na postawie defensywnej kosztem ofensywności, rozwadniać związki międzyludzkie mechaniczną równością, pobłażliwością dla słabości.

Lewicowe osłabienie witalności wynika z przesadnego perfekcjonizmu w dążeniu do równości i bezpieczeństwa. Zauważmy, że energia lewicowego perfekcjonizmu skupia się na wartościach niższego, podstawowego charakteru. Równość i bezpieczeństwo (w sensownej ich postaci) formują tylko warunki do rozwinięcia jakiejś aktywności społeczeństwa, która dopiero sama przez się ma wartość. Tę aktywność można by określić najogólniej jako dążenie do bogactwa materialnego i duchowego. Fakt, że lewica skupia uwagę na wartościach niższego, podstawowego charakteru, wynika z tego, na której klasie skupia ona swoją pozytywną uwagę. Klasa zatrudniona do pracy przy podstawach bytu społeczeństwa sama ma kłopoty z podstawami własnej egzystencji, ma kłopoty podstawowego charakteru. Błąd lewicy polega na tym, że klasę niższą praktycznie traktuje jak całość społeczną, prawie zupełnie koncentrując się na problemach tej klasy.

W inny od mojego sposób na mapie politycznej sytuuje komunitaryzm Andrzej Szahaj w swej obszernej i bogatej źródłowo pracy *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Postrzega on amerykański komunitaryzm zasadniczo jako „nowoczesny wyraz politycznej myśli konserwatywno-prawicowej” (Szahaj 2000, s. 8). W trakcie dyskusowania teorii komunitarystów autor eksponuje takie oto cechy tych teorii:

- „woluntarystyczne oblicze”, które polega na tym, że „komunitaryści (tak jak to zwykle czynią także konserwatyści) najchętniej po prostu dla sie-

bie zarezerwowaliby przywilej określania, co jest, a co nie jest [słuszne P. S.J.]" (Szahaj 2000, s. 75);

- „niechętny stosunek do zmiany jako takiej” (Szahaj 2000, s. 323);
- „paternalizm” (Szahaj 2000, s. 84), który najczęściej jest „realizacją przez władzę państwową *własnych* interesów, czy też interesów określonej klasy, pod przykrywką realizacji dobra ogółu.” (Szahaj 2000, s. 209).

Zapoznajmy się z wizją wspólnotowości, jaką proponuje Andrzej Szahaj. Poznamy tym samym polską lewicową teorię „prawie komunitarystyczną”, dla której ważną inspiracją była twórczość współczesnych amerykańskich liberałów i komunitarystów. Piszę „prawie komunitarystyczną”, ponieważ autor mimo wielu wartościowych i pociągających wspólnotowych wywodów, w kwestiach fundamentalnych i ostatecznych zdecydowanie opowiada się za indywidualizmem. Andrzej Szahaj swoje poglądy określa jako „liberalizm lewicowo-socjaldemokratyczny” (Szahaj 2000, s. 8), „liberalizm ponowoczesny” lub „liberalizm komunitarystyczny” (Szahaj 2000, s. 318). Naczelnym motywem jego teorii jest wolny wybór jednostki. Na ten motyw następnie nakłada się gorący motyw wspólnotowy. Poznajmy go nieco obszerniej.

„Wspólnota to pewien kruchy i posiadający zmienne kontury oraz niewyraźne granice związek ludzi” – definiuje wspólnotę ponowoczesną Szahaj. Ludzi tej wspólnoty łączy „braterstwo wynikające ze świadomego przyjęcia jednoczących ich wartości” (Szahaj 2000, s. 131). Jednym z najcieplejszych sformułowań toruńskiego filozofa dotyczących wspólnotowości i komunitaryzmu jest stwierdzenie, że liberalizm powinien „wyjść naprzeciw komunitarystom i, uszlachetniając siebie, dowartościować życie wspólnotowe oraz wyraźniej wydobyć na jaw własne wspólnotowe zakorzenienia.” (Szahaj 2000, s. 135). Autor swą postawę wyraża w sprawnym i pociągającym hasle: „[...] liberalizm bez samotności i wspólnotowość bez przymusu.” (Szahaj 2000, s. 168).

Miły i interesujący dla wspólnotowo myślącego czytelnika nastrój autor jednakże rozbija stwierdzeniami przepędzającymi ideę wspólnoty „na przedpokoje”. Toruński filozof odrzuca „czynienie ze *wspólnotowości* najważniejszego elementu życia społecznego czy politycznego” (Szahaj 2000, s. 137), „stawia na suwerenność jednostki” (Szahaj 2000, s. 217), uznaje moralność „za sprawę indywidualnej *wrażliwości* każdej jednostki” (Szahaj 2000, s. 218), uważa, że „punktem wyjścia [...] konstytucji jakiegokolwiek wspólnoty jest swobodny, dobrowolny wybór jednostki” (Szahaj 2000, s. 318). Wprawdzie „nie można stać się człowiekiem poza wszelką wspólnotą” (Szahaj 2000, s. 154), ale w jakiej wspólnotcie będziemy żyć, decydujemy my – jednostki. Szahaj swoją teorię wprost nazywa „indywidualizmem”, choć „nie aspołecznym” (Szahaj 2000, s. 319). Indywidualizm Szahaja jest silnie wspierany aksjologicznym relatywizmem autora: moralność to „wraż-

liwość jednostki”. Wspólnota czy natura rzeczywistości jako źródła moralności – to koncepcje niepewne, niejasne, wątpliwe lub przynajmniej kontrowersyjne.

W którym punkcie zaznacza się deklarowana lewicowość teorii Andrzeja Szahaja? Sądzę, że najmocniej w jego moralnym zryw na rzecz wolności jednostki. Maksimum wolności dla każdej jednostki, zwłaszcza wolności od nadużyć władzy – chronicznej choroby władzy. Jest to wrażliwość lewicowa. Wrażliwość prawicowa – niepokój o utrzymanie ładu, wysokiego poziomu społecznej egzystencji, o utrzymanie mobilizacji i zdyscyplinowania ludzi do solidnej pracy, już nie spędza tak snu z oczu profesora Szahaja. Hasła prawicowe, jakkolwiek uważa je za słuszne same w sobie, budzą w nim dużą podejrzliwość. Trudno rozstrzygnąć spór lewicy z prawicą. I jedno, i drugie hasła są słuszne same w sobie, głoszenie i jednych, i drugich może budzić podejrzliwość co do intencji ich głoszenia. Rozwiązanie na pewno tkwi w **niekończącym się dialogu lewicy z prawicą**, w nieskończonej dialektyce sporu.

Po której stronie uczestniczyć w tym dialogu – to sprawa życiorysu i wynikającej z niego dominacji określonego typu wrażliwości. Andrzej Szahaj opowiada się za pierwszeństwem niepokojów lewicowych. Przy takiej wrażliwości zauważa on u amerykańskich komunitarystów przede wszystkim elementy grożące prawicowym niebezpieczeństwem i w konsekwencji klasyfikuje ich jako prawicowców. Moja wrażliwość jest odwrotna.

Zakończenie

Propozycja „konserwatyzmu dynamicznego”

Dokonałiśmy przeglądu siedmiu teorii filozoficznych, których wspólnym mianownikiem jest intensywne zainteresowanie ludzką wspólnotowością. Teorie te należą do trzech zasadniczych optyk współczesnej zachodniej myśli politycznej i społecznej: konserwatywnej, liberalnej i lewicowej. Liberalizm mocno zabarwia całą panoramę, mimo że w swej istocie jest indywidualistyczny: omawiane tu spojrzenie konserwatywne – to spojrzenie liberalno-konserwatywne, omawiana tu lewicowość (komunitaryzm) – to optyka liberalno-lewicowa. Tę zasadniczą panoramę trzech filozofii politycznych wzbogacają pojawiające się ponadto w naszym przeglądzie myśl katolicka i socjalistyczna.

Kluczenie po różnych nurtach i stylach myśli dosyć powszechnie aprobowane jest jako zajęcie pouczające i wzbogacające. Nastawienie na dialog i syntezę we współczesnym życiu intelektualnym okazuje się wręcz zaskakująco duże. Nastawienie to wyraził Leszek Kołakowski, pisząc o wyróżnionych przez siebie zasadniczych ideach konserwatywnych, liberalnych i socjalistycznych: „Wydaje się, że ten zbiór regulatywnych idei nie zawiera sprzeczności. W takim razie możliwą jest rzeczą być konserwatywno-liberalnym socjalistą [...]” (K o ł a k o w s k i 1984, s. 205). Na głębię kontaktu z różnymi optykami, stylami myślenia i preferencjami wartości wrażliwy jest relatywistyczny postmodernizm. Ryszard Rorty widzi szeroko rozumianą krytykę literacką, której żywiołem jest właśnie kontakt z różnymi optykami, jako „wznoszącą się do pozycji panującej w obrębie wysokiej kultury społeczeństw demokratycznych” (R o r t y 1996, s. 119). Z pozycji tej krytyka literacka wypiera naukę, religię i filozofię. Zdaniem Rorty’ego krytycy literaccy „są doradcami moralnymi nie dlatego, że posiadają szczególny dostęp do prawdy moralnej, lecz dlatego, że są obcy.” (R o r t y 1996, s. 117). Jerzy

Szacki z kolei zwieńcza ten punkt widzenia zgrabnym i bezpośrednio dotyczącym naszych rozważań sformułowaniem: „*Twierdzę, że pojęcie dobra wspólnego stanowi dobro wspólne całej w istocie myśli społecznej: chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej, religijnej i irreligijnej, uczonej i potocznej.*” (Szacki 1991, s. 437–438).

Przegląd różnorodnych teorii, zyskanie obycia intelektualnego czy wniesienie swojego wkładu do wspólnego dobra myśli społecznej wymagają równoległego formułowania i rozwijania własnego punktu widzenia. Pokuszę się więc o samodzielne i aktywne zebranie wniosków z dokonanego przeglądu wspólnotowych filozofii. Niech przygotowaniem gruntu pod te wnioski będzie następująca fundamentalna konstatacja o charakterze metafizycznym: **Jest jeden cel istnienia – wspaniałość istnienia; jeden cel ludzkiego istnienia – materialne i duchowe bogactwo tego istnienia.** Dążenie do wspaniałości, do rozrostu i rozkwitu objawia swą siłę już w świecie przyrody. Nieskończona potencja rzeczywistości jest jak niewidzialna głębia oceanu, po którego powierzchni żegluje widzialna, empiryczna rzeczywistość. To niewidzialna toń w strategicznym planie wyznacza los żeglujących po powierzchni rybaków. Ci, którzy sieci zarzucają dostatecznie głęboko, są nagradzani powodzeniem, którzy rzucają sieci płytko, giną z głodu. Nieprawda, że człowiek w swym rozwoju materialnym, intelektualnym, instytucjonalnym i duchowym zaszedł wysoko. Jeżeli skupimy swoją uwagę na możliwościach, dających o sobie znać za pośrednictwem osiągnięć ludzi i środowisk najlepszych i najbardziej zaawansowanych w konkretnych dziedzinach, jeżeli te osiągnięcia zestawimy jeszcze z morzem marnotrawstwa wokół, otrzymamy obraz, w którym człowiek początku dwudziestego pierwszego wieku w swym rozwoju pozostaje wciąż nisko. Możliwości cały czas wołają o wykorzystanie.

Porywającą książkę na temat znaczenia „religijnego i filozoficznego transcendentalizmu” (Weaver 1996, s. 17) w ludzkiej kulturze i życiu napisał w 1948 roku amerykański konserwatysta Richard Weaver. Ogromną moc organizowania ludzkiego życia postrzegał w wielkich religijnych i metafizycznych wizjach Robert Nisbet. Jego zdaniem bez zwycięstwa chrześcijaństwa na Zachodzie „uśpiony pozostałby duch aktywizmu, nie ruszyłby ów przełożony proces organizacji ogarniający wszystkie obszary życia i myślenia” (Nisbet 1998, s. 70). Optymizm, jakim napawa Michaela Novaka ekonomiczna i moralna potencja społeczeństwa kapitalistycznego, ma zaplecze w postaci katolickiej metafizyki. Pozbawione są już tego patosu teorie komunitarystów, choć podzielany przez nich teleologizm, a zwłaszcza Taylorskie obiektywne „horyzonty znaczenia” idą w tym samym kierunku: podporządkowania losu człowieka pozaempirycznym perspektywom.

Metafizyczna sytuacja człowieka to, z jednej strony, wszelkie zagrożenia empiryczne, z drugiej – wycieńczająca perspektywa doskonałości. Ist-

nienie człowieka jest nieustanną walką z rzeczywistością empiryczną oraz moralną niepewnością i wyrzutem sumienia, że nie zrobił więcej i lepiej. Istnienie człowieka jest *her o i z m e m*. Na tak przygotowanym gruncie sformułuję pierwszy wyjściowy wniosek. **Na obu frontach walki, empirycznym i moralnym, tarczę obronną i oręż ofensywny stanowi ludzka wspólnotowość.** Walka i konflikt niejasno przyciągnęły uwagę Nisbeta, kładąc mu rozpocząć swą typologię wspólnot od wspólnoty militarnej. Każda z Nisbetowskich wspólnot jest schronieniem ludzi pod wspólnym moralnym dachem przed siekącym działaniem możliwej moralnej krytyki. MacIntyre’owskie wspólnoty jako podmioty praktyk nie pozostawiają jednostce żadnych złudzeń co do jej indywidualnych możliwości. MacIntyre’owska dialektyka etyki cnót i uniwersalnej etyki praw pokazuje, że ludzka etyka wypływa z dwu źródeł: z ziemi i z nieba, z realnych możliwości i dążenia do doskonałości, z zakorzenienia w lokalnej wspólnocie i z intuicji uniwersalnych praw oraz wartości. Ludzka etyka musi te źródła jakoś godzić.

Ludzka wspólnotowość to od zarania dziejów gromadzony przez pokolenia potencjał doświadczeń, przeżyć, osiągnięć, inteligencji, mądrości, wiedzy, technologii, organizacji. To wspólnotowość wznosi ludzki byt tak nieprawdopodobnie wysoko, to ona buduje jednostkom przestrzeń ich egzystencji. Sformułuję tu kolejny wniosek, do którego doprowadziły mnie prowadzone analizy: **Nurtem myśli społecznej, który z największą energią kieruje swoją uwagę na historyczne i metafizyczne wymiary wspólnotowości, jest konserwatyzm.** Konserwatyzm zrodził się ze wstrząsu wywołanego bezpardonowymi manipulacjami przywódców rewolucji francuskiej na żywej tkance społeczeństwa, dokonywanymi w imię racjonalistycznej ideologii. Hasłem sztandarowym nurtu jest konserwowanie misternego i delikatnego dorobku nieraz wielowiekowej ewolucji społeczeństwa. Istotne źródło zachowawczej troski tego nurtu stanowi fakt, że jego zwolennicy postrzegają rzeczywistość społeczną z pozycji arystokratyzmu ducha, z pozycji mającej zapewnić dobrą świadomość dorobku, zasługującego na zachowanie. Pozycja ta sprzyja też zmysłowi hierarchii, władzy, porządku i wartości.

Konserwatyzm amerykański drugiej połowy dwudziestego wieku jest postacią tego nurtu, która zyskała duży rozgłos, intelektualną i wydawniczą prężność, a nawet w okresie Reaganowskim – polityczne wpływy i szeroką obecność w świadomości społecznej. Konserwatyzm odświeżył swój język, zasób intelektualnych inspiracji, podejmowaną problematykę. Ale na nurcie konserwatywnym ciągle ciąży opinia nurtu petryfikującego rzeczywistość. Bardzo miarodajną będzie tu opinia wybitnej postaci debat amerykańskiej myśli społecznej – Friedricha Augusta von Hayeka. Hayek w wielu punktach bliski myśleniu konserwatywnemu, w sumie jednak od tego nurtu się odżegnuje, opowiadając się za hasłem liberalizmu. W oczach Hayeka „podziw konserwatystów dla swobodnego rozwoju odnosi się głównie do prze-

szłości. W sposób charakterystyczny brak im odwagi, by powitać tę samą niezaprojektowaną zmianę, z której wyłonią się nowe narzędzia ludzkich wysiłków.” (Hayek 1978, s. 575). Konserwatyści boją się „nowego i obcego”, włada nimi „żał, że nowe teorie zburzą poglądy, do których jesteśmy przywiązani.” (Hayek 1978, s. 579). W analizowanych poglądach Roberta Nisbeta znaleźliśmy potwierdzenie opinii Hayeka. Nie było to oczywiście żadne opowiadanie się Nisbeta za powrotem do przeszłości czy konserwowaniem na wieczne czasy jakiegoś sprawdzonego wzoru. Ale wysoce zastanawiał nas fakt, że Nisbet przejawia wielki podziw, wyrozumiałość i gotowość do znajdowania pozytywnych aspektów społeczeństwa średnowiecznego, natomiast wobec przemian nowożytnych, stanu aktualnego, a także perspektyw na przyszłość zawładnęły nim krytycyzm, pesymizm i rozgoryczenie.

Jeżeli uznajemy głęboką wartość nastawionej na wspólnotowość optyki konserwatywnej, to rodzi się gorąca chęć uzupełnienia tej optyki brakującą innowacyjnością, dynamizmem, optymizmem i w pełni energiczną obecnością w teraźniejszości. Tymczasem cechy te bardziej kojarzą się nam z liberalizmem i jego intensywnym odwołaniem się do indywidualizmu. W naszym przeglądzie największy dynamizm i dobrej próby optymizm znaleźliśmy w filozofii liberała Michaela Novaka. Friedrich Hayek, do którego opinii tutaj ustosunkowujemy się, łączy w sposób nierozdzielny dynamizm życia społecznego z postawą liberalną. Najważniejszym hasłem dla Hayeka jest z gruntu liberalne hasło „wyzwolenia procesu spontanicznego rozwoju od przeszkód i więzów stworzonych przez ludzki brak rozsądku” (Hayek 1978, s. 584). Otwarcie się na nowe, nieznane, inne jest logicznym warunkiem dynamizmu. To liberalizm pracuje nad rozwojem kultury wolności, wypracowuje postawę, która „opiera się na odwadze i zaufaniu, na gotowości pozostawienia swobodnego biegu zmianie, nawet jeśli nie możemy przewidzieć, gdzie prowadzi.” (Hayek 1978, s. 575). Za dynamizm, czyli otwarcie się na nowe, trzeba płacić odpowiednią cenę – to liberalizm uczy ją płacić. Hayek, opisując zgodnie z dość powszechnym odczuciem postawę liberała, stwierdza, iż „gotów jest on dojść do porozumienia z nową wiedzą niezależnie od tego, czy mu się podobają jej bezpośrednie efekty czy nie.” (Hayek 1978, s. 579). Właśnie ową ceną za nowe jest konieczność zgody na obcowanie z tym, co nam się nie podoba. Jest to warunek, aby metodą prób i błędów intensywnie wypracowywać nowe rozwiązania, które będą nam się podobały – a następuje to zazwyczaj dopiero po pewnym czasie. Nowe najpierw musi się pojawić, aby dopiero później mogło być poznane i ewentualnie docenione. Wszystkie te fundamentalne zasady społecznej dynamiki są – stwierdza Hayek – czymś dokładnie przeciwnym **logice** konserwatywnej, w której akcentowana jest znana tradycja.

W istotny sposób dynamikę życia społecznego Hayek łączy z hasłem indywidualizmu. Hayekowski indywidualizm – okazuje się – ma znaczące zabarwienie wspólnotowe i konserwatywne. Zasadza się on na fundamentalnym przekonaniu, wywodzącym się wprost od Fergusona, Smitha i Burke’a, że „spontaniczna współpraca wolnych ludzi tworzy rzeczy większe, niż ich indywidualne umysły są w stanie w pełni pojąć” (Hayek 1998, s. 14). W tym ujęciu równie ważna jak wolne jednostki jest ich współpraca i struktura wspólnot tworzona przez tę współpracę. Owa struktura wspólnot, czyli społeczeństwo, stanowi warstwę, w której dopiero mogą się odkładać owe „rzeczy większe”. Hayek swój indywidualizm, który nazywa prawdziwym, ostro odróżnia od fałszywego, który – cytując on tu Burke’a – zamienia wspólnotę w „proch i pył pojedynczych części” (Hayek 1998, s. 11). Indywidualizm przesiąknięty wspólnotowym duchem – to tylko pozornie paradoksalne stwierdzenie. Obie przeciwstawne kategorie dialektycznie zakładają siebie wzajemnie, jedna nie istnieje bez drugiej. „Stuprocentowy” indywidualizm bez żadnych związków wspólnotowych oraz „stuprocentowa” wspólnotowość bez miejsca na indywidualność jednostek – są tylko logicznymi biegunami, których nie zajmuje żadna sensowna teoria.

Amerykański myśliciel społeczny jednak wyraźnie akcentuje pojęcie indywidualizmu. To ono służy mu za nazwę „ogólnej zasady organizacji społecznej” (Hayek 1998, s. 7), której obronie poświęca swoją intelektualną twórczość. Indywidualizm Hayeka wyraża się głównie w liberalnym „żądaniu ścisłego ograniczenia wszelkiego przymusu”, poza przymusem w celu odparcia innego przymusu, oraz koronującym je hasło „dobrowolnej i spontanicznej współpracy jednostek” (Hayek 1998, s. 24). Główne źródło społecznej aktywności i innowacyjności lokuje się w jednostkach. „Jedyną drogą do zrozumienia zjawisk społecznych jest zrozumienie działań podejmowanych przez jednostki” – pisze amerykański ekonomista i filozof (Hayek 1998, s. 13). Jednostki nie pojmuje on atomistycznie: „Ja” człowieka „obejmuje oczywiście również jego rodzinę i przyjaciół, obejmuje wszystko, o co ludzie faktycznie się troszczą” (Hayek 1998, s. 21). Ale podmiotem tej troski, interpretatorem tego, co ważne, czemu i w jaki sposób służyć, jest jednostka. Główne źródło dynamizmu społeczeństwa stanowi dla Hayeka „spontaniczna współpraca wolnych ludzi”, uwolnienie energii możliwie największej ilości niezależnych podmiotów, które dobrowolnie będą tworzyły większe całości osiągające większą moc, będą te całości przekształcały, udoskonalały, rozwiązywały i budowały nowe. Dynamizm, wolność i wyważony indywidualizm łączą się tu w spójną całość.

Obraz dynamizmu postawy liberalnej jest bardzo przekonujący i na domiar poparty empirycznymi dokonaniem tych narodów Zachodu, których życie w istotny sposób kształtowała ideologia liberalna. Wartość i zasługi filozofii liberalizmu są wielkie i niekwestionowalne. Znajduje to wyraz

w absorbowaniu dorobku liberalizmu przez wszystkie liczące się nurty myśli społecznej Zachodu. Będący tu naszym głównym przedmiotem uwagi współczesny konserwatyzm jest w istocie liberalnym konserwatyzmem. Pozwolę sobie jednakże osłabić obraz dynamizmu postawy liberalnej i przed niego przedłożyć obraz dynamizmu tkwiącego, przynajmniej potencjalnie, w postawie konserwatywnej.

Zauważmy, że Hayeka sztandarowe hasło „wyzwolenia procesu spontanicznego rozwoju od przeszkód i więzów stworzonych przez ludzki brak rozsądku” dotyczy w istocie spraw wtórnych. Najpierw muszą uformować się siły procesu rozwoju, aby było co wyzwalać, usuwanie przeszkód i więzów jest zadaniem wtórnym. Niezbędne składniki tego procesu: zapewnienie warunków materialnej egzystencji ludzi, gromadzenie i przekazywanie doświadczenia i wiedzy, siła działania – są w większym stopniu wynikiem konserwatywnej przynależności do wspólnoty, uczestnictwa w tradycji oraz podporządkowania lepszemu, czyli zdrowej hierarchiczności. Proces konstruowania, a on jest zjawiskiem pierwotnym, wymaga bardziej dyscypliny niż wolności. Dyscyplina wchodzi w skład wnętrza procesu konstruowania, wolność opisuje pożądany charakter jego zewnętrznego otoczenia. Wprawdzie wolność na zewnątrz pozwala przenikać do wnętrza procesu konstruowania wielu wartościowym elementom i w ten sposób również istotnie wzbogaca jego wewnętrzną treść, ale natychmiast po przekroczeniu granicy dotychczas wolny element (postawa, sposób działania, myśl, człowiek) podlega podporządkowaniu i rygorowi procesu osiągania zamierzonego celu.

Chciałbym osłabić również wymowę i znaczenie indywidualizmu dla dynamiki procesu rozwoju społecznego, zawarte w teorii Friedricha Hayeka. W tym celu posłużę się jego własnymi kategoriami. Zdanie Hayeka: „jedyną drogą do zrozumienia zjawisk społecznych jest zrozumienie działań podejmowanych przez jednostki”, stoi w sprzeczności z jego obrazem potęgi spontanicznego rozwoju społecznego. Jednostkę powinna cechować „postawa pokory wobec procesów, poprzez które rodzaj ludzki osiągnął rzeczy niezaplanowane ani nierozumiane przez żadną jednostkę” (Hayek 1998, s. 41). W tej sytuacji przyglądanie się wyłącznie jednostkom oraz ich motywacjom stanowiłoby tylko zdecydowaną mniejszą część zadania. Mechanizmy procesu społecznego wytwarzają się ponad jednostkami. A więc to nie głównie bogactwo indywidualu tworzy dynamikę procesu społecznego rozwoju, lecz bardziej udana konstrukcja wspólnotowych struktur, klimat, jaki one wewnątrz siebie wytwarzają.

Słabszą siłą Hayekowskiego liberalistycznego indywidualizmu zdradza również jego koronne hasło „dobrowolnej i spontanicznej współpracy jednostek” oraz towarzyszące mu „żądanie ograniczenia wszelkiego przymu-

su”. Na przymusie stoi społeczeństwo – od rodziny, szkoły przez zakład pracy do policji i wojska. Jakkolwiek subtelne byłyby tu niektóre formy przymusu (klaps dla dziecka, ostre słowo w rodzinnej rozmowie, jedynka w szkole, dyscyplina pracy), to zawsze pozostają one przymusem. Przymus i siła są również naturalnymi, a zarazem pożądanymi składnikami międzyludzkich relacji, tak jak miłość, sympatia, szacunek i poszanowanie drugiego. Chodzi o to, by używać ich adekwatnie do potrzeb, a nie nie używać. Marzenie o życiu bez przymusu jest jak marzenie o życiu na Ziemi bez grawitacji. Jednostka musi cały czas stosować przymus wobec samej siebie, aby „wydusić” z siebie wymagane przez okoliczności pokłady energii, wytrwałość, odwagę. A co dopiero w relacjach z innymi jednostkami? Przymus i oddziaływanie siłą ludzi na siebie nie muszą oznaczać śmiertelnej wrogości między nimi. Nawet miłość między ludźmi cały czas współistnieje z wywieraniem na siebie różnorodnych presji, a nawet z kłótnią i uderzeniem w twarz. Człowiek nie powinien bać się wywierać siłowej presji na drugiego człowieka, jeżeli są po temu powody. Jeżeli łączy go z drugim człowiekiem mocna więź szacunku, sympatii, poszanowania wyższych celów, to więź ta powinna wytrzymać taką siłową presję. Przyjaciele kłócą się z sobą – jest to wręcz warunek prawdziwej przyjaźni. W zespole pracowniczym nawet prawdziwa przyjaźń musi zejść na drugi plan w obliczu rygorów i dyscypliny, jakie narzuca zamiar osiągnięcia wytyczonego celu. Hayekowskie hasło „dobrowolnej i spontanicznej współpracy jednostek” brzmi jak polskie hasło „pospolitego ruszenia”, a dynamika tego hasła równa jest sile bojowej szlacheckiej armii. To bezsilne hasło stanowi organiczną konsekwencję liberalnej idei indywidualizmu.

Jako cechującą się przede wszystkim defensywnością postrzegam cieszącą się szerokim uznaniem myśl liberalną brytyjskiego filozofa Isaiaha Berlina. Jądro tej myśli jest kontynuacją linii ojców liberalizmu – Milla i Constanta, polegającej na „żądaniu maksymalnego zakresu nieingerencji, jaki daje się pogodzić z minimalnymi wymaganiami życia społecznego” (Berlin 1994a, s. 222). Głównym i głośnym pojęciem brytyjskiego filozofa jest pojęcie „wolność negatywna”. Wolność ta – to obszar, „w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność” (Berlin 1994a, s. 182). Rozważania Berlina są ciągłym poszukiwaniem absolutnego bastionu oporu, poza którym tolerancyjny i gotowy na kompromisy liberał przeobrazi się w nieustępliwego i walecznego obrońcę człowieczeństwa. Filozof pisze: „Musimy zachować minimalny obszar wolności ludzkiej, jeśli nie chcemy »znikczemnieć albo zaprzeczyć własnej naturze«.” (Berlin 1994a, s. 187). Pojęcie wolności negatywnej dotyczy głównie jednostek i ma jednoznacznie indywidualistyczne podstawy. Brytyjski liberał stwierdza: „[...] koncepcje wolności wywodzą się bezpośrednio z poglądów na to, czym jest jaźń, osoba, człowiek.” Stwierdzenie to zaopa-

truje dodatkowym komentarzem: „[...] jeśli świadectwo tak oczywistej prawdy jest potrzebne” (Berlin 1994a, s. 195). Kończącą konkluzją jest stwierdzenie, że „liberałowie uważają za wartość podstawową indywidualną (»negatywną«) wolność.” (Berlin 1994a, s. 226).

Komplementarne wobec wolności negatywnej jest pojęcie wolności pozytywnej. Wolność widziana od strony pozytywnej to sytuacja „samostanowienia” (Berlin 1994a, s. 227). Różnica między ujęciem wolności w aspekcie negatywnym (nieprzeszkadzanie memu działaniu) a ujęciem od strony pozytywnej (moje działanie, któremu nikt nie przeszkadza) początkowo wydaje się niezwykle subtelna. Jednak w biegu kulturowych i społecznych zjawisk urasta ona do kardynalnej różnicy między poglądami i postawą zwolenników wolności negatywnej a poglądami i postawą zwolenników wolności pozytywnej. „Pierwsi chcą ukrócić władzę jako taką. Drudzy chcą przejąć ją we własne ręce.” (Berlin 1994a, s. 227).

Okazuje się, że pojęcie wolności pozytywnej ma silnie ofensywny i wspólnotowy charakter. Przejąć władzę nad sobą we własne ręce mogą na dwa sposoby. Pierwszy – to wycofać się fizycznie lub duchowo w rejony, gdzie zostaną sam czy z niewielką liczbą osób, gdzie nikt mojej władzy nad sobą nie będzie zagrażał. Drugi sposób polega na tym, że pozostając w społeczeństwie, przejmuję w nim władzę lub dzieje się tak, że przejmują ją ludzie, których władza mi odpowiada i których władzę będę uważał za swoją. To pierwsze rozwiązanie społecznie się nie liczy, drugie zaś wykonalne jest tylko w drodze zbiorowego wysiłku i więcej – rozumienia i praktykowania swego życia w istotnym stopniu jako części życia zbiorowego. Berlin stwierdza: „[...] u podstaw żądania narodowego albo społecznego samostanowienia, ożywiającego w naszych czasach najpotężniejsze i moralnie sprawiedliwe ruchy społeczne, leży pojęcie wolności w znaczeniu »pozytywnym«” (Berlin 1994a, s. 229). Swoje rozpoznanie posuwa jeszcze dalej, pisząc: „Ogromna większość ludzkości z pewnością była z reguły gotowa poświęcić ten cel [to jest wolność – P. S.] na rzecz innych: bezpieczeństwa, statusu, dobrobytu, potęgi, cnoty, nagrody na tamtym świecie czy sprawiedliwości, równości, braterstwa [...]” (Berlin 1994a, s. 222). Najwięcej uwagi brytyjski filozof poświęca wspólnotowej wartości „statusu”. Sugestywnie odtwarza przeżywanie tej wartości przez szerokie masy ludzi: „Pragnę być zrozumiany i uznawany, choćby wzbudzało to niechęć i niepopularność. A jedynymi osobami, które mogą mnie w ten sposób uznać i tym samym dać mi poczucie bycia kimś, są członkowie społeczeństwa, do którego czuję się przynależny historycznie, moralnie, ekonomicznie, a może i etnicznie.” (Berlin 1994a, s. 217). Konsekwencją tego jest pozornie paradoksalne zjawisko, że „mieszkaniec jakiegoś niedawno wyzwolonego kraju afrykańskiego czy azjatyckiego mniej narzeka dziś, gdy jest brutalnie traktowany przez członków swojej własnej rasy lub narodu, niż wówczas, kie-

dy był rządzony przez roztropnego, sprawiedliwego, łagodnego i działającego w najlepszych intencjach obcego administratora.” (Berlin 1994a, s. 219). Wzjęcie siły wartości wspólnotowych i związanej z nimi idei wolności pozytywnej Berlin uzupełnia opisem kruchości i delikatności historycznej i społecznej pozycji idei wolności negatywnej: „Dominacja tego ideału [wolności jednostki jako świadomego ideału politycznego – P. S.] była raczej wyjątkiem niż regułą nawet w niedawnej historii Zachodu. [...] Pragnienie autonomii i samodzielności było oznaką wysokiej kultury zarówno jednostek, jak i społeczności.” (Berlin 1994a, s. 189). A wiemy, że jednostki i społeczności cechujące się wysoką kulturą stanowią niewielką mniejszość.

Potężne wartości wspólnotowe i idea wolności pozytywnej niestety „leżą u podstaw wielu współczesnych ideologii: nacjonalistycznych, komunistycznych, autorytarnych i totalitarnych.” (Berlin 1994a, s. 205). Ogrom nie-szczęść i zniszczenia, jakie te ideologie spowodowały, skłania angielskiego filozofa do opowiedzenia się w pierwszej kolejności za ideą wolności negatywnej: „Pluralizm, wraz z taką porcją »negatywnej« wolności, jakiej wymaga, wydaje mi się słuszniejszym i bardziej ludzkim ideałem [...].” (Berlin 1994a, s. 232). Idea wolności negatywnej ma jeszcze tę wielką wartość, że namawiając do szerokiej nieingerencji, otwiera danego człowieka na to, czego nie zna, co znajduje się poza jego kulturą i światem wartości, a co być może jest również, jeżeli nie bardziej, wartościowe. Niezachwiana pewność swego świata wartości – to „niebezpieczna niedojrzałość moralna i polityczna” (Berlin 1994a, s. 233).

Marcin Król, pisząc o okresie od rewolucji francuskiej do rozpadu ładu metternichowskiego w ostatnich dekadach dziewiętnastego wieku, tak scharakteryzował liberalizm i konserwatyzm tego czasu: „Jedni poświęcają całą uwagę rozpędowi, marszowi do przodu [dotyczy liberalizmu – P. S.], więc drudzy, w ramach intelektualnego i społecznego podziału pracy, muszą wskazywać na niebezpieczeństwa, które ten marsz może powodować, łagodzić jego skutki i zmniejszać energię destrukcyjną [dotyczy konserwatyzmu – P. S.]” (Król 1998, s. 78). Jak widzimy z dotychczasowych analiz i zobaczymy z analizy myśli Johna Rawlsa, współczesne teorie liberalne przyjęły biegunowo przeciwną rolę do tej, jaką odgrywały w okresie poprzednim. Jakkolwiek funkcja ta jest szlachetna, jest ona skazana na drugorzędność. Stwierdza to sam Berlin: „Ale życie nie polega tylko na zwalczaniu zła. Żyje się celami pozytywnymi [...].” (Berlin 1994b, s. 100). Stwierdzenie to pochodzi z innego eseju, powstałego dziesięć lat wcześniej od dotychczas analizowanych *Dwóch koncepcji wolności*. W stwierdzeniu tym Berlin drugorzędnej roli zwalczania zła nie przypisywał liberalizmowi ani – jak widzimy – nie przewidywał, że na roli tej za dziesięć lat skoncentruje swą myśl teoretyczną. Berlina przeraziły nadużycia społecznego funkcjonowania idei wolności pozytywnej. Ale nie powinno to spowodować jego odwrócenia się

w ogóle od tego pojęcia i postulowania koncentracji uwagi na bezpieczniejszej wolności negatywnej. To, że obdarzone mocą i szybkością samochody powodują tragiczne wypadki, nie skłania ludzi ani nie powinno skłaniać do rezygnacji z posługiwania się samochodami na rzecz bezpiecznych rowerów i pojazdów konnych.

Już kompletną utratę dynamiki obserwuję w postaci liberalizmu zawartej w pracach Johna Rawlsa. A jest to wielce znacząca postać w najnowszej myśli liberalnej amerykańskiej i światowej, jeżeli nie postać najbardziej znacząca. W niniejszej pracy wskazywałem, że podstawowa idea tego filozofa – idea „sprawiedliwości jako bezstronności”, stanowi wyraz radykalnego dedukcjonizmu. Radykalny dedukcjonizm w naukach społecznych jest – moim zdaniem – czystym samobójstwem tych nauk. Owoce metody Rawlsa możemy obserwować także w jego późniejszym *Liberalizmie politycznym*. Formuluje tam „ideę społeczeństwa dobrze urządzonego”, którą ujmuje w trzech punktach: „[...] po pierwsze [...], jest to społeczeństwo, w którym każdy uznaje, i wie, że inni uznają, te same zasady sprawiedliwości. Po drugie [...], jest publicznie wiadome, że podstawowa struktura społeczna [...] – to znaczy jego główne instytucje polityczne i społeczne – czyni zadość tym zasadom. I po trzecie, jego obywatele [...] na ogół stosują się do podstawowych instytucji społeczeństwa, które uważają za sprawiedliwe.” (Rawls 1998, s. 73). Amerykański filozof oczywiście zaznacza w odniesieniu do swej „idei społeczeństwa dobrze urządzonego”, że „jest to pojęcie mocno wyidealizowane” (Rawls 1998, s. 74).

Charakter tej idealizacji jest wszakże taki, że czyni to pojęcie całkowicie jałowym. Właściwie jego sens można by wyrazić następująco: społeczeństwo dobrze urządzone – to takie społeczeństwo, w którym wszyscy są dobrzy i wszystko jest dobrze zorganizowane. Główną metodą uprawiania teorii społecznej przez Johna Rawlsa jest – moim zdaniem – logiczna analiza pojęć, aby następnie móc dedukować szczegółowe zalecenia i postulaty. W celu uzyskania subiektywnej jasności i uporządkowania teorii amerykański liberał zrywa kontakt swej myśli z empirią życia społecznego. Tylko takie postępowanie pozwala dojść do takiego typu idealizacji. Znikomy kontakt teorii Rawlsa z realnymi napięciami i strukturą sił w życiu społecznym czyni, że teoria ta ma – moim zdaniem – znikomą moc wyjaśniającą i znikomą moc projektującą nasze dalsze postępowanie w realnym życiu społecznym. W tym sensie mówię o utracie dynamizmu myśli liberalnej w przypadku teorii Johna Rawlsa.

W myśleniu Rawlsa dedukcjonizm splata się z indywidualizmem. Jego indywidualizm nie jest topornym, wojującym i izolacjonistycznym indywidualizmem; przeciwnie, jest pełen subtelności, wyważenia, wrażliwości na drugiego człowieka i jego zanurzenie w społeczeństwie. Jednakże wchodząc

w najsubtelniejsze pokłady myśli amerykańskiego liberała, zastajemy tam już tylko jednostkę. Problem ten przedstawiłem, referując krytykę Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości* przez Michaela Sandela. W *Liberalizmie politycznym* Rawls swój indywidualizm jeszcze nieco wysubtelnia, ale zasadniczo wszystko zostaje po staremu. W odpowiedzi na komunitarystyczną krytykę Sandela zaprzecza, jakoby żywił niekomunitarystyczną koncepcję osoby, zgodnie z którą zakładałby, że „natura osób jest niezależna i pierwotna wobec ich cech przygodnych, w tym ich najważniejszych celów i więzi” (Rawls 1998, s. 62). Ale cały *Liberalizm polityczny* Rawlsa opiera się na wydzieleniu i uniezależnieniu sfery politycznej od „rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych” (Rawls 1998, s. 40–41). Myśląc w kategoriach rozległych doktryn, Rawls uznaje społeczne i wspólnotowe zakorzenienie osób; myśląc w kategoriach politycznych, które to myślenie jest przedmiotem całej jego uwagi, zakorzenienie osób nie ma dla Rawlsa żadnego znaczenia.

Cały sens wydzielenia sfery politycznej polega na zamiarze uniknięcia „najbardziej uporczywych walk, które toczą się w imię rzeczy najwyższych” (Rawls 1998, s. 33). Sfera polityczna to taka sfera, w której da się uzyskać „częściowy konsens” (Rawls 1998, s. 41), to „pewien moduł, który pasuje do różnych rozległych rozumnych doktryn funkcjonujących w społeczeństwie” (Rawls 1998, s. 44). Szersze uzasadnienie tego modułu w myśl danej doktryny nie może jednak funkcjonować w samej sferze politycznej, gdyż w niej wyznawcy tej doktryny obcuja z wyznawcami innych rozległych doktryn. Koncepcja polityczna musi się charakteryzować logiką apelującą do wszystkich. Kierując się tą zasadą, amerykański liberał buduje więc koncepcję polityczną „jako pogląd nie oparty już na szerszej podstawie” (Rawls 1998, s. 41).

Głosi zatem „polityczną koncepcję osoby” (Rawls 1998, s. 65), koncepcję, która ma charakter jednoznacznie indywidualistyczny. Podchodząc do jednostek w płaszczyźnie politycznej (ale już nie w moralnej, filozoficznej czy religijnej), powinniśmy je traktować jako posiadające „moralną władzę kształtowania i rewidowania jakiejś koncepcji dobra” (Rawls 1998, s. 66), jako „samouwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń” (Rawls 1998, s. 69), jako „zdolne do brania odpowiedzialności za własne cele” (Rawls 1998, s. 71). Jednostki są „podstawowymi podmiotami myślenia, rozważania i odpowiedzialności” (Rawls 1998, s. 51). Natomiast podchodząc do jednostek w płaszczyźnie problemów moralnych, filozoficznych czy religijnych, Rawls przyjmuje optykę wspólnotową: władzę kształtowania i rewidowania koncepcji dobra zasadniczo mają wspólnoty, a władza jednostek dopiero z nich wyrasta, uzyskując pewną autonomię; samouwierzytelniającymi się źródłami ważnych roszczeń są zwykle wspólnoty; odpowiedzialność za ludzkie cele zasadniczo spoczywa we wspólnotach, a odpowiedzialność jednostek dopiero z nich wyrasta, uzyskując pewną autonomię; podstawowo-

wymi podmiotami myślenia, rozważania i odpowiedzialności są wspólnoty. I wszystko to ma być w płaszczyźnie politycznej porzucone i odwrócone na opak. Powód jest poważny: trzeba skonstruować sferę współżycia, w której będą mogły uczestniczyć jednostki ze wszystkich wspólnot.

Intencje liberała Rawlsa są zrozumiałe i słuszne. Pluralizm kulturowy społeczeństw nowożytnych jest faktem, a jedno z głównych zadań sfery politycznej polega na zorganizowaniu współżycia grup ludzkich o różnych kulturach. Ale sposób na wykonanie tego zadania, jaki obrał sobie Rawls i jaki dominuje we współczesnym liberalizmie, polega na pomyśle... kastracji kultury. Faktycznie, jeśli wejdziemy do sfery politycznej wykastrowani z własnych poglądów moralnych, filozoficznych i religijnych, wykastrowani z naszych więzi wspólnotowych, to niebezpieczeństwo rozpalenia się „najbardziej uporczywych walk” zostaje radykalnie zminimalizowane. Rawls proponuje kastrację tylko czasową, tylko na okres przebywania w sferze politycznej; kiedy wracamy do swoich wspólnot o rozległym (głębszym) charakterze, możemy sobie naszą głębszą duchowość z powrotem przyszyć. Ale powtarzający się zabieg ucinania i przyszywania nie jest obojętny dla zdrowia. Rawls osiąga zminimalizowanie niebezpieczeństwa ostrych konfliktów, nie zauważa jednak, że zostaje zminimalizowane jeszcze coś – żywotność społeczeństwa. Wykastrowani ludzie nie są groźni we współżyciu, ale również nie są w nim specjalnie użyteczni, zwłaszcza kiedy zagrażałyby im jakieś niebezpieczeństwa, na czele z niebezpieczeństwem agresji ze strony uchowanej gdzieś jakiejs grupy niewykastrowanych.

Fundamentalne zadanie zbudowania zasad politycznego współżycia w pluralistycznym społeczeństwie można – w moim przekonaniu – realizować, unikając fatalnego procederu okresowej kulturowej kastracji. Można budować autonomiczną, wspólną sferę polityczną, nie zawieszając na ten czas swoich rozległych poglądów moralnych, filozoficznych czy religijnych, nie zawieszając swoich więzi wspólnotowych, ale właśnie w pełni z nich korzystając. Można kulturę współżycia z innymi kształtować w sobie w sposób pasywny – przez zawieszanie własnych szerszych poglądów, ale można również w sposób aktywny, dynamiczny – nie zawieszając naturalnego krytycyzmu wobec innych, równoważyć go umiejętnością doceniania wartości pod innymi postaciami bądź umiejętnością dostrzegania w innych ludziach i kulturach ich potencjalnej wartości. Można unikać ostrych starć nie dzięki kulturze przemilczania, ale dzięki kulturze dialogu. Uznawać kogoś, kogo nie uznaje, jest dialektyczną sprzecznością. Nie ma sensu wytłumianie tej sprzeczności i szukanie bezkonfliktowej, okrojonej sfery politycznej. Sprzecznościom trzeba wychodzić naprzeciw, śmiało i jednocześnie rozważnie, co też jest sprzecznością.

Rawls obrał drogę pasywną. Pasywność całej jego filozofii politycznej szczególnie jest widoczna w „zasadzie różnicy”. Zgodnie z tą zasadą róż-

nice „społeczne i ekonomiczne związane z urzędami i stanowiskami należy tak regulować, żeby przynosiły one największą korzyść najmniej uprzywilejowanym członkom społeczeństwa” (Rawls 1998, s. 36). Troska amerykańskiego myśliciela o najmniej uprzywilejowanych jest szlachetna, ale przyjmuje ona wprost postać demaskowanego przez Nietzschego kultu słabości. Jeżeli podstawową ideą organizacji, struktur i hierarchii społecznych ma być skupienie uwagi na najsłabszych, to społeczeństwo takie daleko nie zajdzie. Nadwrażliwość, pasywność, okrajanie horyzontów ludzkiego istnienia, zamykanie się w dedukcyjnie uprawianej teorii – takie cechy postrzegam w liberalnej filozofii politycznej Johna Rawlsa. Jest natomiast faktem, że teoria Rawlsa spotkała się wręcz z wielkim uznaniem w kręgach światowej filozofii akademickiej. Nie przekreśla to – sądzę – potrzeby rozpatrzenia wymienionych przeze mnie słabości teorii Rawlsa.

Kłopoty współczesnego liberalizmu z prężnością własnej postawy są powszechnie znane. Sugestywnie opisuje je liberał Marcin Król. Podchwytuje on hasło Judith Shklar „liberalizm strachu”. W ujęciu Króla liberalizm strachu to „ucieczka od podejmowania trudnych decyzji spowodowana szukaniem *consensusu*” (Król 1996, s. 196), ucieczka od formułowania w polityce celów na rzecz mniej konfliktowych decyzji dotyczących sposobów, dominacja „miękkiego i łagodnego temperamentu liberalnego” (Król 1996, s. 198), groźba „przeciętności i miałości” (Król 1996, s. 203), pośrednio wytwarzanie „człowieka bez właściwości” (Król 1996, s. 197). Król jest głęboko związany z myślą liberalną. Nawiązuje do jej świetnych, ambitnych i walecznych tradycji, w których wyniku liberalizm „spełnił pewien sen, który ludzie śnili od początku dziejów myśli politycznej” (Król 1996, s. 203). Król chce rozwoju liberalizmu, który „nie pozbawia człowieczeństwa dramatycznego wymiaru” (Król 1996, s. 201). Dla nazwania tej postaci ukuwa nazwę „liberalizm odwagi”.

Zanim jednak nastąpi rewitalizacja liberalizmu, chciałbym zwrócić uwagę na ogromne pokłady dynamizmu, jakie można dostrzec w podejmowanym o statyczność konserwatyzmie. Sądzę, że innowacyjność, twórcza odwaga, poczucie teraźniejszości, głód nowego i parcie ku przyszłości wcale nie są sprzeczne z „typowymi” cechami konserwatywnymi: samą ideą konserwacji, szacunkiem dla historii, tradycji, hierarchii, porządku; cechami – wydaje się – prowadzącymi do postawy zakrzepłej. Uważam wręcz, że „typowe” cechy konserwatywne, przy ich odpowiedniej interpretacji, prowadzą do postawy wielce dynamicznej. Uważam tak, mimo że wielu konserwatystom nie udaje się osiągnąć owej prężnej i śmiałej postawy. **W celu wydobycia opisywanego tu oblicza konserwatyzmu proponuję nazwę „konserwatyzm dynamiczny”.** Wątki, które przedstawię, w jakiejś formie oczywiście da się odnaleźć w twórczości konserwa-

tystów, niemniej odczuwam potrzebę zebrania ich w całość pod jednym hasłem.

Dobrze będzie rozpocząć od interpretacji idei stanowiącej źródło nazwy nurtu. Konserwatyzm pielęgnuje wrażliwość na fakt, że poziom naszego istnienia opiera się na zbiorowym dorobku pokoleń. Dlatego dorobek ten należy pieczołowicie zachowywać (łac. *conservare*). Jednakże nadajmy wyrazistość interpretacji tego, co chcemy zachowywać. W dynamicznym rozumieniu konserwatyizmu chcemy zachowywać nie tyle wytwory minionych pokoleń, ile sztukę wytwarzania; nie tyle satysfakcję z osiągnięć, ile ambicję sięgania wyżej; nie pułap osiągnięty przez minione pokolenie, lecz prędkość wznoszenia się, jaką udało się uzyskać minionemu pokoleniu. Historia nie jest martwym muzeum, jest szkołą twórczości, innowacyjności, odwagi i wyobraźni. Powtórzę swoje wyrażenie już użyte w niniejszej pracy: **dynamiczne konserwatywne zainteresowanie historią nie jest złożeniem jej hołdu przez terażniejszość, ale odwrotnie – jest odebraniem przez terażniejszość hołdu od przeszłości.**

Chciałbym usunąć nasuwające się zapewne w pierwszej chwili wrażenie sztuczności i sprzeczności zestawienia terminów „konserwatyzm” i „dynamizm”. Zauważmy, że właśnie w zachowaniu łączności z wypracowanym przez pokolenia pędem parcia naprzód zawierać się będzie największa dynamika ludzkiej postawy. Podobnie pozostałe wartości konserwatywne ukazują chcącemu oku swoją dynamiczną naturę. Zdrowa hierarchiczność stanowi podstawowy warunek sprawności funkcjonowania organizacji. Hierarchiczność pojmowana nie jako sposób na niczym nie uzasadnione honory i przywileje, lecz jako dostęp do decyzji i odpowiedzialność za funkcjonowanie organizacji. Hierarchiczność ma nie tylko wymiar funkcjonalny: pełniący ważną funkcję w instytucji w jakimś stopniu podwyższa swą godność jako człowiek. Z kolei rozsądnie rozumiany porządek, bez popadania w pedanterię, jest następnym warunkiem skuteczności działania.

Hierarchiczność i porządek łączą się z problemem ich egzekwowania. To konserwatyzm stara się oswoić oficjalną kulturę z surowością, niebezpieczeństwem i moralną komplikacją tego zadania. W naszym przeglądzie wyrazem tego była Nisbetowska uwaga poświęcona wspólnocie militarnej. Dynamika życia wymaga od człowieka siły i umiejętności walki. Do umiejętności walki należy również nieprovokowanie starć, które zapowiadają wyniszczenie zamiast poprawy sytuacji. Konserwatyzm nie jest militaryzmem. Zmierz do skanalizowania naturalnej konfliktowości ludzkiego bytu w rozwiniętej strukturze wspólnot. Konserwatyzm jest przeciwnikiem centralizmu właśnie, który stanowi podłoże militarizmu.

Specjalną uwagę chciałbym poświęcić charakterystycznej intensywnej obecności w konserwatyzmie sfery metafizyczno-religijnej i aksjologicznej, charakterystycznej wzniosłości i patosowi tej myśli. Łącznie z nimi chcę roz-

patrzeć typowy dla konserwatyzmu arystokratyzm. Cechy te są również powodem postrzegania konserwatyzmu jako postawy statecznej, a tym samym statycznej, bywają też często powodem faktycznego formowania się tego rodzaju postawy konserwatystów. Chciałbym na przekór temu odsłonić wielce dynamiczną naturę tych cech. Jeżeli zinterpretujemy, że przedmiotem myśli metafizyczno-religijnej jest nieskończona potencja rzeczywistości, to nic nie będzie tak człowieka pchało do czynu, innowacyjności, poszukiwania, pasji udoskonalania, jak właśnie myśl metafizyczno-religijna. Dynamiczność postawy i myśli jest przecież wrażliwością na empiryczne nieobecne, wiecznym nienasyceniem tym, co obecne. Ale postawa nastawiona na nowe wymaga burzenia starego, burzenia tego, do czego jesteśmy przywiązani, co choć być może nadal dobrze służy, jednak musi ustąpić jeszcze lepszemu. Czy taką postawę można dalej nazywać konserwatywną? Wbrew wrażeniu paradoksalności sądzę, że tak, że przymiotnik „konserwatywna” będzie tu jak najbardziej na miejscu. Pęd bowiem ku nowemu, o jakim tu mówimy, realizowany jest z głęboką świadomością podstawy, z której planujemy osiągnięcie nowego, wyższego poziomu. Świadomość tej podstawy oznacza jednocześnie troskę o jej zachowanie. Podstawą tą są dotychczasowe osiągnięcia wspólnoty, do której należymy. Jeżeli nawet planujemy reorganizację tej podstawy, to nie z pozycji abstrakcyjnej mądrości, ale z pozycji mądrości wynikającej z tej samej podstawy, którą chcemy reorganizować. Planujemy naginanie i przycinanie gałęzi konara, na którym cały czas siedzimy. Robimy to więc w taki sposób, aby zachować zasadnicze części jego konstrukcji.

Kolejne rozpatrywane tu elementy: wzniosłość i patos – zauważmy – istotnie budują trwałość naszego dążenia ciągle wyżej. Nasycenie postawy czynnikiem aksjologicznym, wartościowaniem w oczywisty sposób dynamizuje postawę: intensywniej oceniający intensywniej reaguje na ocenianą rzeczywistość. Arystokratyzm jest poczuciem duchowej łączności z aksjologiczną i metafizyczno-religijną głębią rzeczywistości. Arystokratyzm jest w pierwszej kolejności poczuciem misji, a więc poczuciem bardzo dynamicznym ze swej natury, w drugiej dopiero – kontemplacyjnym poczuciem zaszczytu.

Jeżeli jeszcze mieliśmy ślad poczucia sztuczności w przypisywaniu konserwatyzmowi dynamicznej natury, to powinno go usunąć odwołanie się do nazwiska Hegla. Nie ma chyba filozofa, którego wizja rzeczywistości odznaczałaby się większym dynamizmem niż Hegłowska. Rzeczywistość jako parcie Absolutu ku samorealizacji; burzenie osiągniętej postaci, aby robić miejsce postaci wyższej w nieustannym cyklu tezy, antytezy i syntezy; następujące po sobie epoki, bohaterowie i łamiący wszelkie przeszkody postęp ducha świata – to charakterystyczne rysy wizji wielkiego idealisty. Z tą wizją rzeczywistości Hegel został włączony do tradycji myśli konserwatywnej, choć klasyfikacja jego jako konserwatysty budzi nieraz kontrowersje.

Opisany tu dynamizm postawy konserwatywnej mocno zasadza się na głębokiej kulturze wspólnotowości. Zdolność przetrwania, materialna, intelektualna i duchowa siła parcia naprzód i wyżej, moralny parasol ochronny dla zawsze niedoskonałego stylu działania – w sposób wyraźny wynikają z życia wspólnotowego. Drugim źródłem dynamizmu opisanej tu postawy człowieka jest jego intuicja nieskończonej potencji rzeczywistości. Intuicję tę, jej rozwój i trwanie, człowiek również zawdzięcza wspólnocie, wychowaniu, inspiracji innych. Jednakże ta intuicja doskonałości wydaje się niewdzięczną jednostkę od wspólnoty odrywać. Intuicja doskonałości daje człowiekowi podstawę do oceny swej macierzystej społeczności, w rezultacie sytuuje go zawsze w jakimś konflikcie ze swoją społecznością. Mądrością myśli konserwatywnej jest radykalny postulat zachowania, wbrew trudnościom, żywotnych i głębokich powiązań jednostki z macierzystą społecznością. Owo powiązanie, choćby dramatyczne, pełne sporów i konfliktów, stanowi o dynamice życia. Jednostka odizolowana od społeczności wiecie życie spokojniejsze i skromniejsze.

Postulat głębokiego powiązania jednostki z macierzystą społecznością, zawarty w propozycji dynamicznego konserwatyizmu, chcę uzupełnić postulatem formowania nowych wspólnot, kiedy macierzysta wspólnota wytraciła swą dynamikę czy też udział w niej danej jednostki ową dynamikę wytracił. Inspiracją jest tu dla mnie między innymi Arnolda Toynbeego pojęcie „nowa ziemia”. W swym przeglądzie dziejów cywilizacji Toynbee zauważa, że na nowych ziemiach pograniczy danej cywilizacji wyrastają państwa – Wielkie Potęgi. Kultura wypracowana w centrum cywilizacji, przeniesiona na nową ziemię daje owoce ze spotęgowaną wydajnością. Przykładem Wielkiej Potęgi szybko wyrosłej na peryferiach cywilizacji zachodniej są dla Toynbeego właśnie Stany Zjednoczone (Skudrzyk 1992, s. 133). Postulat formowania nowych wspólnot zawiera jednak potrzebę zachowania jakiejś nici łączącej ze starą wspólnotą, świadomości jakiejś kontynuacji.

Wielka energia kryje się w idei kulturowego pluralizmu. Wielość różnorodnych, uzupełniających się, inspirujących i korygujących się wzajemnie kultur tworzy bogactwo, które obdarzone jest zdolnością samopomnażania się. Hasło pluralizmu w istotnym stopniu ma korzenie konserwatywne. To konserwatyści wystąpili z ideą szacunku wobec tradycji i zwyczajów różnorodnych społeczności. To „wspólnota pluralistyczna” stanowi główne hasło twórczości Roberta Nisbeta. Hasło pluralizmu obecnie w pierwszej kolejności kojarzone jest z liberalizmem. Twierdzę, że konserwatywne pojęcie pluralizmu zawiera większą głębię, przenikliwiej uświadamiane są w nim różne dialektyczne uwikłania, kieruje uwagę na siły o większej mocy i trwałości niż liberalne pojęcie pluralizmu.

Pojęcie pluralizmu w myśli liberalnej również ma swoją głębię i świadomość dialektycznych uwikłań. Za adekwatne ujęcie liberalizmu, które

obszernie i systematycznie podejmuje omawiany tu wątek, przyjmę ujęcie sformułowane przez Marcina Króla. W ujęciu tym liberalny pluralizm zdecydowanie wychodzi poza granicę „niewspółmierności wartości” (Król 1996, s. 86), poza bycie „jedynie techniką czy też zespołem procedur” (Król 1996, s. 111). Liberalny pluralizm wchodzi w rejon „tego, co musi być pionowe” (Król 1996, s. 117), czyli podległe hierarchizującej ocenie mierzącej wartości wspólną miarą. Wielość, uznanie wolności innego wchodzi tu w dialektyczne uwikłanie z jednością perspektywy oceniania i gotowością wywierania presji na drugiego człowieka – do walki włącznie. Warunkiem zdrowia liberalizmu jest – zdaniem Króla – jego „uniwersalizm”, „melioryzm” (łac. *melioratio* – „ulepszanie”) i „ofensywny charakter” (Król 1996, s. 114, 109).

Na dialektyczną głębię idei pluralizmu w myśli liberalnej zwracałem uwagę w niniejszej pracy, analizując teorię Michaela Novaka. Dialektyczny charakter ma jego pojęcie „pustej świątyni w duchowym rdzeniu pluralizmu”: duchowy rdzeń pluralizmu jest pusty, żadna konkretna ideologia nie może się wywyższyć ponad wszystkie inne, a jednocześnie rdzeń ten istnieje i ma charakter świątyni, wrót na transcendencję. Widoczne są tu wpływy myśli katolickiej. Już całkowicie liberalny rodowód ma dialektyka rynkowej wolności i drylu, jaki rynek jednocześnie generuje. Ta dialektyka jest jednym z podstawowych motywów twórczości amerykańskiego katolickiego liberała.

W dialektyce wolności i nakazu liberalizm za podstawę swego stanowiska zdecydowanie przyjmuje, a najczęściej wręcz absolutnie, ideę wolności; do niej następnie bardziej lub mniej nieśmiało dołącza ideę nakazu. Jakkolwiek idea wolności jest wspiana moralnie i praktycznie, zawiera moralne zaufanie do drugiego człowieka, społeczeństwa i natury, jakkolwiek to jej rozkwit dał dynamikę ekonomicznego i kulturowego rozwoju nowożytnego Zachodu, to pozycja idei wolności w filozofii liberalnej nie odpowiada – moim zdaniem – jej naturalnej pozycji w ludzkiej duchowości. Liberalizm ze swoim przerostem idei wolności zrobił karierę i wypełnił wielką dziejową misję dzięki temu, że w okresie rozwoju nowożytności w społecznej rzeczywistości Zachodu tej wolności był duszący niedostatek. Obecnie na Zachodzie hasło wolności nie jest pierwszym hasłem zapalającym ludzi do marzenia i działania, z wyjątkiem kulturowego marginesu: artystycznej awangardy, kultury i subkultury młodzieżowej, narkomanów, homoseksualistów i uczestników berlińskich parad miłości. Szersza, wrażliwsza recepcja hasła wolności ma postać postawy: aby inni nie wtrącali się w moje życie. Ale nie jest to postawa dynamiczna, raczej pasywna. Nie uważam bynajmniej, że o wolność nie trzeba już dbać, ale sądzę, że trzeba o niej myśleć w innych, nieliberalnych proporcjach.

O proporcjach tych pisałem, dyskutując Hayekowskie hasło „wyzwolenia procesu rozwoju”. Uznałem pojęcie dyscypliny za pierwotne wobec

pojęcia wolności, uznałem konserwatywne ujęcie dialektyki nakazu i wolności za bardziej odpowiadające naturze duchowości niż ujęcie liberalne. Na tej podstawie stwierdzę, że konserwatywne ujęcie pluralizmu, śmieiej (choć nie apodyktycznie) uznające stratyfikację różnych kultur i postaw, jest ujęciem dojrzalszym i odważniejszym. Przez silniejsze założenie stratyfikacji konserwatywny pluralizm okazuje się ujęciem bardziej dramatycznym i dzięki temu bardziej dynamicznym.

Wizja pluralistyczna nabiera mocy, kiedy od teorii o charakterze indywidualistycznym przechodzimy do teorii o charakterze wspólnotowym. Indywidualistyczny pluralizm – to chaos milionów niezależnych, wolnych elementów, to wizja o zawężonym wymiarze i nieadekwatnych zestawieniach: jednostka – społeczeństwo, jednostka – państwo, mikroskopijny element – gigantyczna makrostruktura. Pluralistyczna wizja, której podstawowym elementem jest wspólnota, zdaje się znacznie realniej oddawać rzeczywistość. Wizja ta zyskuje trzeci wymiar: wewnętrzną strukturę społeczeństwa. Nie traci się tu z oka wolnych jednostek, ale te nie przemieszczają się zbyt swobodnie w społecznej przestrzeni; poruszają się w gęstej przestrzennej strukturze wspólnot równoległych, podrzędnych, nadrzędnych, częściowo stykających się z sobą, uzupełniających się, rywalizujących z sobą itd. Przemieszczanie jest możliwe, ale ponieważ jednostki wyrastają ze wspólnot i przyrastają do nich, nie jest to łatwe, nie obywa się bez bólu, ryzyka i okaleczenia, choć czasami trzeba się okaleczyć, aby uratować całe ciało. Na szczyty większych struktur jednostka może się dostać tylko, korzystając umiejętnie z sił wznoszenia pośrednich, mniejszych struktur.

W małych wspólnotach znaczącymi aktorami są jednostki, ale i tu to, co się dzieje we wspólnocie, nie stanowi prostej sumy działań jednostek. Wynik działań jednostek tworzących daną małą wspólnotę jest dla tych jednostek istotnie nieprzewidywalny, pojawia się wiele elementów niechcianych, wiele pozytywnych, ale zupełnie nieoczekiwanych, wiele po prostu dla jednostek niezrozumiałych. We wspólnocie w myśl jakiejś wewnętrznej dla niej, nieznanej całkiem jednostkom logiki, wytwarza się pewien klimat. Klimat ten w określony sposób oddziałuje na jednostki, mobilizuje je, inspiruje, zmusza, pod niektórymi względami tłumi. W tym sensie wspólnota ma swoją, autonomiczną wobec jednostek „duszę”, która ma własną historię, w przypadku większych wspólnot dłuższą niż życie pojedynczej jednostki. W wielkich wspólnotach rola jednostki proporcjonalnie maleje do znikomych najczęściej rozmiarów, natomiast znaczącymi aktorami stają się obdarzone autonomicznymi „duszami” wspólnoty pośrednie.

Powagę, moc i realizm postrzegam w Sandela „pluralistycznej wersji republikańskiej polityki”, w jego postulacie „nie przesunięcia, ale rozproszenia suwerenności w górę i w dół w stosunku do państwa narodowego”, w jego obawach co do niebezpieczeństw, jakie stwarza „skomplikowana sieć

współlojalności”. Niebezpieczeństwem tym, z jednej strony, jest formowanie się fundamentalizmów – silnych związków z jedną tylko wspólnotą, zamykającą się na skomplikowane otoczenie wielości wspólnot; z drugiej strony – skomplikowana sieć współlojalności rodzi niebezpieczeństwo wytwarzania się „bezszałtnego obywatelstwa” jednostek w każdej ze wspólnot, zbyt szeroko otwierających się na otoczenie. Powagę, moc i realizm postrzegam w Walzera wizji budowania światowego ładu w sytuacji fermentowania „nowej plemienności” małych narodów i grup etnicznych. W stosunku do zawierających te „nowe plemiona” wielkich i niechętnych im organizacji państwowych amerykański komunitarysta formułuje hasło: „PozwólmY ludziom odejść, a wielu z nich nie odejdzie zbyt daleko.” (Walzer 1993, s. 78). Mimo indywidualistycznej szaty słownej z kontekstu jasno wynika, że faktyczna treść tego hasła brzmi: „PozwólmY plemionom odejść, a wiele z nich nie odejdzie zbyt daleko.” W zestawieniu z tymi hasłami teorii Sandela i Walzera hasło Hayeka i Novaka „dobrowolnej współpracy wolnych jednostek” brzmi infantylnie.

Wymienione elementy komunitarystycznych teorii Sandela i Walzera mogą być z powodzeniem adaptowane do teorii konserwatywnej. Oddzielam je (i uważam, że dają się z powodzeniem oddzielić) od postrzeganych przeze mnie niefortunnych, przesadnie lewicowych elementów teorii tych autorów. Pluralizm w ujęciu konserwatywnym jest rozumiany w pierwszej kolejności jako pluralizm wspólnot, a dopiero w drugim, mającym drobnoziarnistą strukturę planie – jako pluralizm jednostek. Takie rozumienie pluralizmu pozwala wychwycić grę realnych sił w życiu społecznym.

Takie rozumienie pluralizmu Robert Nisbet organizuje w hasło „wspólnoty pluralistycznej”. Nawiązuje ono do średniowiecznego pojęcia *communitas communitatum* („wspólnota wspólnot”) – do tego, co w tym pojęciu może być współcześnie inspirujące. Nisbeta najbardziej inspiruje wysoka samodzielność średniowiecznych społeczności. Pluralizm jest synonimem życia, centralizacja i biurokracja są synonimami martwoty. Pluralizm i witalizm łączą się w koncepcji Nisbeta ze skierowaniem uwagi w dół, na podstawy, ku tradycjom regionalnym, społecznościom lokalnym, w końcu – ku społecznej pozycji rodziny. Spojrzenie w dół Nisbeta znajduje szczególny wyraz w jego niezwykłej sympatii do wspólnoty ekologicznej z jej wrażliwością na prostotę, z jej szacunkiem wobec niższych form z „sieci życia”, w tym wobec pracy fizycznej człowieka i w ogóle biologicznej strony jego istnienia. To spojrzenie w dół jest równoważone konserwatywnym uznaniem wagi hierarchiczności. W ten sposób Nisbet i w ogóle tory dynamicznego myślenia konserwatywnego, jakie staram się tu zarysować, unikają lewicowej nadwrażliwości komunitaryzmu. Unikają w ten sposób słabości.

Konserwatywna wspólnotowość nie traci z oka jednostki. Wspólnotowość w przeciwieństwie do kolektywizmu zakłada, że współwłaścicielami czło-

wiecej egzystencji są jednostki. W ten sposób prywatne uzyskuje status równorzędny publicznemu – takie stanowisko formułuje Nisbet. Samodzielnie nieco rozwinę to stanowisko na potrzeby swojej konstrukcji konserwatyzmu dynamicznego. Równorzędność prywatnego publicznemu oznacza, że jednostka ma prawo wnosić na forum życia publicznego swą prywatność. Ma prawo jako jednostka zachowywać się na forum publicznym naturalnie, ma prawo oczekiwać na tym forum poszanowania siebie takiej, jaka jest, i swoich interesów, ma prawo oczekiwać komunikatywnego i przyjaznego dla siebie języka oraz klimatu. Wydaje mi się, że właśnie dzięki zespoleniu, a nie wskutek rozdzielenia, publicznego i prywatnego uzyskujemy pełną dynamikę ludzkiej egzystencji. Publiczne zabarwione prywatnym staje się cieplejsze, serdeczniejsze, bardziej szczere i autentyczne, prywatne zabarwione publicznym zyskuje szerszy wymiar, szersze źródła doświadczenia, inspiracji i konfrontacji, siłę wsparcia. Publiczne i prywatne są odmienne, odległe, a nawet przeciwstawne sobie i groźne dla siebie, ale jednocześnie wzajemnie się uzupełniają i wspierają, jedno bez drugiego staje się okaleczonym biegunem ludzkiej egzystencji. Publiczne i prywatne – to dialektyczne aspekty ludzkiego istnienia. Oznacza to, że są one nierozzerwalne; w szczególności dlatego, że nie ma żadnej sfery czystej, wyłącznej prywatności. Jednostka do samego swego dna w jakimś stopniu pochodzi z sieci wspólnot i do tych wspólnot należy, ale jednocześnie ma w każdej i do każdej obejmującej ją wspólnoty jakieś prawa. Sądzę, że jest to wielce korzystna rekompensata dla jednostki za utratę liberalnego nienaruszalnego ogródka prywatności.

Poziom kultury wspólnotowości w zasadniczy sposób określa jakość ludzkiego istnienia. Istnieć znaczy współistnieć. Twórczość omówionych autorów z kręgu amerykańskiej filozofii politycznej jest ważnym przypomnieniem tego aspektu naszej egzystencji. Być może przypomnienie to może zostać w jakimś stopniu wyostrzone przez dynamiczną perspektywę konserwatywnej przynależności do pochodów pokoleń i nieskończonej przestrzeni wartości.

Bibliografia

- Ashford Nigel, Davies Stephen (eds.), 1991: *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*. [Słownik myśli konserwatywnej i liberalnej]. London & New York: Routledge.
- Avineri Shlomo, Shalit Avner de (eds.), 1992: *Communitarianism and Individualism*. [Komunitaryzm i indywidualizm]. New York: Oxford University Press.
- Bell Daniel, 1993: *Communitarianism and its Critics*. [Komunitaryzm i jego krytycy]. New York: Oxford University Press.
- Berlin Isaiah, 1994a (wyd. oryg. – 1958): *Dwie koncepcje wolności*. W: Berlin Isaiah, 1994: *Cztery eseje o wolności*. Warszawa: PWN.
- Berlin Isaiah, 1994b (wyd. oryg. – 1949): *Idee polityczne XX wieku*. W: Berlin Isaiah, 1994: *Cztery eseje o wolności*. Warszawa: PWN.
- Bielik-Robson Agata, 1996: *Pusty żargon, wielki ideał: Charles Taylor i jego spór o autentyczność*. „Res Publica Nowa” nr 9.
- Borradori Giovanna, 1999 (wyd. oryg. – 1992): *Rozmowy amerykańskie*. Poznań: W drodze.
- Buksiński Tadeusz (red.), 1995: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Chmielewski Adam, 1996: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*. W: MacIntyre Alasdair, 1996 (wyd. oryg. – 1981): *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa: PWN.
- Chmielewski Adam, 1997: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Czerniak Stanisław, Szahaj Andrzej (red.), 1996: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Warszawa: IFiS PAN.
- Dworkin Ronald, 1996 (wyd. oryg. – 1993): *Wolność, równość, wspólnota*. W: Michalski Krzysztof (red.), 1996: *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.

- Etzioni Amitai**, 1994: *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. [Duch wspólnoty. Przemiana amerykańskiego społeczeństwa]. New York: A Touchstone Book.
- Etzioni Amitai**, 1997: *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. [Nowa złota zasada. Wspólnota i moralność w demokratycznym społeczeństwie]. New York: Basic Books.
- Filek Jacek**, 1998: *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*. „Kwartalnik Filozoficzny” nr 1.
- Filipowicz Stanisław**, 1991: *Ameryka – alfabet nadziei*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Filipowicz Stanisław**, 1995: *Wolność, wspólnota, władza. Liberalne przesłanie amerykańskiej myśli politycznej w epoce Ojców Założycieli*. W: Skarżyński Ryszard (red.), 1995: *Studia nad liberalizmem*. Warszawa.
- Gaita Raimond**, 1983: *Virtues, Human Good, and the Unity of Life*. [Cnota, ludzkie dobro i jedność życia]. In: *Symposium: Alasdair MacIntyre's „After Virtue”*. [Symposium: Alasdaira MacIntyre'a „Dziedzictwo cnoty”]. „Inquiry” No. 26.
- Gałkowski Jerzy W.**, 1999: *Indywidualizm czy wspólnotowość? Uwagi na marginesie F. Hayeka*. W: Miklaszewska Justyna (red.), 1999: *Liberalizm u schyłku XX wieku*. Kraków: Meritum.
- Gray John**, 1989: *Liberalny konserwatyzm dzisiaj*. „Res Publica” nr 9–12.
- Gray John**, 1994 (wyd. oryg. – 1986): *Liberalizm*. Kraków: Znak.
- Gutmann Amy**, 1992: *Communitarian Critics of Liberalism*. [Komunitaryści – krytycy liberalizmu]. In: Avineri Shlomo, de-Shalit Avner (eds.), 1992: *Communitarianism and Individualism*. [Komunitaryzm i indywidualizm]. New York: Oxford University Press.
- Hayek Friedrich**, 1978 (wyd. oryg. – 1960): *Dlaczego nie jestem konserwatystą*. W: Sobolewska Barbara, Sobolewski Marek, 1978: *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa: PWN.
- Hayek Friedrich**, 1998 (wyd. oryg. – 1946): *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*. W: Hayek Friedrich, 1998: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*. Kraków: Znak.
- Holmes Stephen**, 1998 (wyd. oryg. – 1993): *Anatomia antyliberalizmu*. Kraków: Znak.
- Horton J., Mendus S.** (eds.), 1994: *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. [Dziedzictwo MacIntyre'a: krytyka pracy Alasdaira MacIntyre'a]. Cambridge, UK: Polity Press.
- Jacher Władysław**, 1976: *Zagadnienie integracji systemu społecznego. Studium z zakresu teorii socjologii*. Opole: Instytut Śląski; Warszawa, Wrocław: PWN.
- Kirk Russell**, 1978 (wyd. pierwsze – 1953): *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*. [Myślenie konserwatywne. Od Burke'a do Eliota]. South Bend, Indiana: Gateway Editions.

- Kołodkowski Leszek, 1984 (wyd. oryg. – 1978): *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?* W: Kołodkowski Leszek, 1984: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks.
- Kowalczyk Stanisław ks., 1995: *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice: Unia.
- Kristol Irving, 1983: *Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*. [Refleksje neokonserwatysty. Patrząc za siebie, patrząc przed siebie]. New York: Basic Books.
- Kristol Irving, 1991 (wyd. oryg. – 1980): *Wywrotowe bałwochwalstwo*. „Res Publica” nr 6.
- Król Marcin, 1983: *Ład utajony*. Kraków: Znak.
- Król Marcin, 1996a: *Co trzeba konserwować?* „Res Publica Nowa” nr 4.
- Król Marcin, 1996b: *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*. Kraków: Znak.
- Król Marcin, 1996c: *Myśli, słowa i postępy*. „Res Publica Nowa” nr 11.
- Król Marcin, 1998: *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk: Arche.
- Król Marcin, 1999: *Racjonalny przesąd i przesądny racjonalizm*. „Res Publica Nowa” nr 1–2.
- Kymlicka Will, 1991 (wyd. pierwsze – 1989): *Liberalism, Community and Culture*. [Liberalizm, wspólnota i kultura]. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka Will, 1998 (wyd. oryg. – 1990): *Współczesna filozofia polityczna*. Kraków: Znak.
- Legutko Ryszard, 1982: *Historiozoficzne aspekty współczesnego amerykańskiego konserwatyizmu*. „Historyka. Studia Metodologiczne” T. 12.
- Legutko Ryszard, 1994a: *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków: Arcana.
- Legutko Ryszard, 1994b: *Spory o kapitalizm*. Kraków: Znak.
- Łagowski Bronisław, 1994: *Liberalna kontrrewolucja*. Warszawa: Centrum im. A. Smitha.
- Łagowski Bronisław, 1997: *Szkice antyspołeczne*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- MacIntyre Alasdair, 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* [Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre Alasdair, 1990a (wyd. oryg. – 1984): *Czy patriotyzm jest cnotą?* „Res Publica” nr 4.
- MacIntyre Alasdair, 1990b: *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Traditions. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. [Trzy rywalizujące wersje badań moralności: encyklopedia, genealogia i tradycja. Wykłady Being Gifford wygłoszone w Uniwersytecie w Edynburgu w 1988]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre Alasdair, 1994: *O naturze cnot*. „Znak” nr 471.
- MacIntyre Alasdair, 1996 (wyd. oryg. – 1981): *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa: PWN.

- Michalski Krzysztof (red.), 1994: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Michalski Krzysztof (red.), 1996a: *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Michalski Krzysztof (red.), 1996b: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Miklaszewska Justyna, 1994: *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Miklaszewska Justyna (red.), 1999: *Liberalizm u schyłku XX wieku*. Kraków: Meritum.
- Miner Brad, 1999 (wyd. oryg. – 1996): *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Mulhall Stephen, Swift Adam, 1992: *Liberals and Communitarians*. [Liberalowie i komunitaryści]. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Neuhaus Richard John, 1993 (wyd. oryg. – 1992): *Biznes i ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*. Poznań: W drodze.
- Nisbet Robert, 1970a (wyd. pierwsze – 1953): *The Quest for Community*. [Poszukiwanie wspólnoty]. New York: Oxford University Press.
- Nisbet Robert, 1970b: *The Social Bond. An Introduction to the Study of Society*. [Więź społeczna. Wprowadzenie do badań nad społeczeństwem]. New York.
- Nisbet Robert, 1973: *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*. [Filozofowie społeczni. Wspólnota i konflikt w myśli zachodniej]. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- Nisbet Robert, 1974: *Poszukiwanie wspólnoty*. „Dialog” nr 2.
- Nisbet Robert, 1976: *Twilight of Authority*. [Zmierzch autorytetu]. London: Heinemann.
- Nisbet Robert, 1986: *Conservatism. Dream and Reality*. [Konserwatyzm. Marzenie i rzeczywistość]. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nisbet Robert, 1988: *The Present Age. Progress and Anarchy in Modern America*. [Obecne czasy. Postęp i anarchia we współczesnej Ameryce]. New York: Harper & Row.
- Nisbet Robert, 1998 (wyd. oryg. – 1982): *Przesady: słownik filozoficzny*. Warszawa: Aletheia.
- Nisbet Robert, 1999 (wyd. oryg. – 1980): *Postęp i opatrność*. „Res Publica Nowa” nr 1–2.
- Novak Michael, 1984 (wyd. oryg. – 1971): *Przebudzenie etnicznej Ameryki*. Warszawa: PIW.
- Novak Michael, 1986 (wyd. oryg. – 1982): *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Biblioteka Polityki Polskiej (wydanie poza cenzurą).
- Novak Michael, 1990: *Duch jest źródłem bogactwa. Z Michaeliem Novakiem rozmawia Miłowit Kuniński*. „Znak” nr 9.
- Novak Michael, 1993a (wyd. oryg. – 1990): *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*. W: Novak Michael, Rauscher Anton SJ, Zięba Maciej OP, 1993: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań: W drodze.

- Novak Michael, 1993b (wyd. oryg. – 1984–1993): *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*. Poznań: W drodze.
- Novak Michael, 1998 (wyd. oryg. – 1989): *Wolne osoby i dobro wspólne*. Kraków: Znak.
- Osiatyński Wiktor, 1983: *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*. Warszawa: PWN.
- Osiatyński Wiktor, 1984a: *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*. Warszawa: PWN.
- Osiatyński Wiktor, 1984b: *Wstęp*. W: Novak Michael, 1984 (wyd. oryg. – 1971): *Przebudzenie etnicznej Ameryki*. Warszawa: PIW.
- Pawelec Andrzej, 1998: *Metafizyk w świecie polityki*. „Znak” nr 6.
- Pełczyński Zbigniew, 1990: *Współczesny libertarianizm: widok od strony wspólnoty*. „Res Publica” nr 7–8.
- Rawls John, 1994 (wyd. oryg. – 1971): *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: PWN.
- Rawls John, 1998 (wyd. oryg. – 1993): *Liberalizm polityczny*. Warszawa: PWN.
- Rorty Richard, 1996 (wyd. oryg. – 1989): *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa: Spacja.
- Sandel Michael J., 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. [Liberalizm i granice sprawiedliwości]. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Sandel Michael (ed.), 1984: *Liberalism and Its Critics*. [Liberalizm i jego krytycy]. Oxford: Blackwell.
- Sandel Michael J., 1996: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. [Niezadowolenie demokracji. Ameryka w poszukiwaniu publicznej filozofii]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Skarżyński Ryszard, 1998a: *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*. Warszawa: Scholar.
- Skarżyński Ryszard, 1998b: *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.* Warszawa: Elipsa.
- Skudrzyk Piotr, 1992: *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego*. Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury.
- Sobolewska Barbara, Sobolewski Marek, 1978: *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa: PWN.
- Symposium: Alasdair MacIntyre's „After Virtue”. [Symposium: Alasdaira MacIntyre'a „Dziedzictwo cnoty”]. „Inquiry” 1983, No. 26; 1984, No. 27.
- Szacki Jerzy, 1971: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa: PWN.
- Szacki Jerzy, 1981: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Szacki Jerzy, 1991: *Dylematy idei dobra wspólnego*. W: Szacki Jerzy, 1991: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa: PWN.
- Szahaj Andrzej, 1996a: *Bać się postmodernizmu?* W: Czerniak Stanisław, Szahaj Andrzej (red.), 1996: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Warszawa: IFiS PAN.

- Szahaj Andrzej, 1996b: *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.
- Szahaj Andrzej, 2000: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Aletheia.
- Śpiewak Paweł, 1991: *Ideologie i obywatele*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Śpiewak Paweł, 1998: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Aletheia.
- Taylor Charles, 1985: *Philosophical Papers*. [Prace filozoficzne]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor Charles, 1990: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. [Źródła „ja”: tworzenie współczesnej tożsamości]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor Charles, 1994: *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*. W: Michalski Krzysztof (red.), 1994: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Taylor Charles, 1995a: *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji*. W: Buksiński Tadeusz (red.), 1995: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Taylor Charles, 1995b: *Philosophical Arguments*. [Filozoficzne argumenty]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor Charles, 1996a (wyd. oryg. – 1991): *Etyka autentyczności*. Kraków: Znak.
- Taylor Charles, 1996b: *Polityka liberalna a sfera publiczna*. W: Michalski Krzysztof (red.), 1996a: *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Taylor Charles, 1996c: *Źródła współczesnej tożsamości*. W: Michalski Krzysztof (red.), 1996b: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak.
- Taylor Charles, 1998 (wyd. oryg. – 1989): *Qui pro quo. Debata między liberalami a komunitarianami*. „Znak” nr 6.
- Tokarczyk Roman, 1981: *Współczesna amerykańska myśl polityczna*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tokarczyk Roman, 1998: *Współczesne doktryny polityczne*. Kraków: Zakamycze.
- Walzer Michael, 1980: *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*. [Radykalne zasady. Refleksje niezrekonstruowanego demokratty]. New York: Basic Books.
- Walzer Michael, 1983: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. [Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości]. New York: Basic Books.
- Walzer Michael, 1990: *The Communitarian Critique of Liberalism*. [Komunitarystyczna krytyka liberalizmu]. „Political Theory” Vol. 18, No. 1.
- Walzer Michael, 1993 (wyd. oryg. – 1992): *Nowa organizacja plemion*. „Res Publica Nowa” nr 3.
- Weaver Richard, 1996 (wyd. oryg. – 1948): *Idee mają konsekwencje*. Kraków: Profesjonalna Szkoła Biznesu.
- Zięba Maciej OP, 1998: *Papieże i kapitalizm. Od „Rerum novarum” po „Centesimus annus”*. Kraków: Znak.

Piotr Skudrzyk

American Communitarian Philosophy

Summary

The work is devoted to the discussion of those distinguished figures of the American political philosophy after 1945 whose thinking is strongly saturated with the communitarian postulate. The following thinkers belong to this group:

1. **Robert Nisbet** – eminent conservative sociologist and philosopher. The main motif of Nisbet's thought is the necessity of resisting the omnipotence of the state which has been increasing throughout the history of modern Europe. The author presents the Nisbet's typology of the most important kinds of communes and discusses its details.

2. **Michael Novak** – liberal Catholic political philosopher. This philosopher puts together liberal individualism and trust in capitalism with the Anglo-Saxon culture of social coexistence and the Catholic communitarianism, metaphysics, and ethics.

3. **Alasdair MacIntyre** – an ethicist. Aiming at an explanation of the chaos in the contemporary moral culture MacIntyre reaches back to Antiquity and the Middle Ages. He constructs a model of ethics consisting in the dialectical co-operation of the ethics of virtues and the ethics the law. The ethics of virtues is connected with the communitarian character of human existence and the demands of efficacy. The ethics of the law has a strong universal coloring and individualizing bearing. The author undertakes an evaluation of the style of the intellectual output of the American ethicist.

4. **Michael Sandel**. This figure opens a group of philosophers using the watchword of communitarianism beginning from the end of the 1970s. The common denominator of this group is, in addition to the watchword of community, their leftist position. The main ideas of Sandel's philosophy are: situated „I”, superiority of the notions of good and evil (empirically and communally rooted) over the notions of the law and legitimacy (notions of universal character discovered by individual reason), pluralist dispersion of power. The author undertook the criticism of Sandel's intellectual skills and of the exaggeratedly leftist elements of his writings.

5. **Michael Walzer** – liberalist, socialist and communitarianist. The author discusses and critically comments the principal for Walzer's thought tendency to egalitarianism.

6. **Charles Taylor** – Canadian philosopher. This thinker perceives individualism as „narrowing of life horizons”, links individualism with the limitations of ethical relativism, wants to construct social life on the democratic principle of „direct participation”. The author has criticized the leftist moral oversensitivity and the lack of the internal dynamics of the leftist ideals which characterize Taylor.

7. **Amitai Etzioni** – American sociologist, co-creator of the organizational foundations of the intellectual communitarian movement. This philosopher looks for a balance between the values of order and autonomy.

The work of the philosopher mentioned above is discussed from the authors own theoretical basis which he expressed by means of the notions of: „heroic empiricism”, „dialectical nature of reality”, „vitalism” and „perfectionism”. The author deeply identifies himself with the conservative optics and its perception of communalism. In order to overcome some deficiencies of the conservative position he postulates a dynamic conservatism.

Piotr Skudrzyk

Amerikanische gemeinschaftliche politische Philosophie

Zusammenfassung

In der Monographie charakterisiert der Autor die berühmtesten Persönlichkeiten der amerikanischen politischen Philosophie nach 1945, deren Meinungen durch das Gemeinschaftlichkeitspostulat gekennzeichnet sind. Zu den Denkern gehören:

1. Der hervorragende Soziologe und Politphilosoph **Robert Nisbet**. Das Hauptmotiv seines Gedankens ist die Notwendigkeit der Gegenüberstellung der, die ganze Geschichte der Neuzeit hindurch, zunehmenden Omnipotenz des Staates. Die übermäßige Funktion eines Staates wurde durch progressive Erstarrung des gemeinschaftlichen Lebens gekennzeichnet. Der Autor stellt Nisbets Typologie von den wichtigsten Gemeinschaftsarten dar, und diskutiert mit deren Einzelheiten.

2. Der liberale, katholische Politphilosoph **Michael Novak**. Er vertritt den liberalen Individualismus und ist fürs Vertrauen zum Kapitalismus mit der angelsächsischen Kultur des gesellschaftlichen Zusammenlebens und für katholische Gemeinschaftlichkeit, Metaphysik und Ethik. Der Autor versucht, die Bemühungen des Novak zu beurteilen.

3. Ethiker, **Alasdair MacIntyre**. Um den Chaos in der heutigen sittlichen Kultur zu klären, greift MacIntyre auf Altertum und Mittelalter zurück. Der amerikanische Philosoph bildet ein Modell der Ethik, das auf dem Zusammenwirken von der Ethik der Tugend und der Ethik des Rechtes beruht. Die Ethik der Tugend knüpft an den gemeinschaftlichen Charakter der menschlichen Existenz und an Verlangen nach der Wirksamkeit. Die Ethik des Rechtes hat einen universalen Charakter und wirkt individualisierend ein. Der Autor beurteilt vor allem den Stil des intellektuellen Schaffens des amerikanischen Ethikers.

4. **Michael Sandel**. Diese Gestalt gehört zu einer Gruppe der Philosophen, die sich seit Ende der siebziger Jahre des Schildes des Kommunitarismus bedienten. Gemeinsamer Nenner der Gruppe sind, neben der Gemeinschaftlichkeitslösung, deutliche linksgerichtete Anschauungen. Zu Hauptideen der Sandels Philosophie gehören: situiertes „Ich“, die Überlegenheit der empirisch und gemeinschaftlich festgewurzelten Begriffe des Guten und des Ziels über die Begriffe des Rechtes

und der Berechtigung, welche einen universalen Charakter haben und mit Hilfe des individuellen Verstandes entdeckt werden, und pluralistische Verteilung der Macht. Der Autor machte vor allem Versuch, Sandels intellektuelle Werkstatt und die allzu linksgerichteten Elemente seines literarischen Schaffens zu beurteilen.

5. Liberaler, Sozialist und Kommunitarist **Michael Walzer**. Der Autor bespricht und versteht mit einem kritischen Kommentar die für Walzers Philosophie grundlegende Tendenz auf Egalitarismus.

6. Der kanadische Philosoph **Charles Taylor**. Der Denker betrachtet den Individualismus als „Einschränkung der Lebenshorizonte“, verknüpft den Individualismus mit der Beschränktheit des ethischen Relativismus und will das gesellschaftliche Leben nach dem demokratischen Prinzip der „direkten Teilnahme“ bauen. Der Autor kritisiert die für Taylor charakteristische, linksgerichtete moralische Überempfindlichkeit und den Mangel an innerlicher Dynamik der linksgerichteten Ideale.

7. Der amerikanische Soziologe, Mitbegründer der intellektuellen kommunitaristischen Bewegung – **Amitai Etzioni**. Der Schöpfer versucht, die Werte der Ordnung und der Autonomie zu vergleichen.

Bei der Besprechung der Werke von den genannten Philosophen geht der Autor von seinem eigenen theoretischen Standpunkt aus, der von ihm mit Hilfe solcher Begriffe, wie: „heroischer Empirismus“, „dialektische Natur der Wirklichkeit“, „Vitalismus“ und „Perfektionismus“ ausgedrückt wurde. Der Autor identifiziert sich sehr mit der konservativen Anschauung und deren Wahrnehmung von der Gemeinschaftlichkeit. Und damit manche Mängel der konservativen Einstellung überwunden werden können, fordert er einen dynamischen Konservatismus.

nr inv.: BG - 300740



BG 300740